PIERRE ANSART

MARX Y EL ANARQUISMO

BARRAL

MARX Y EL ANARQUISMO

PIERRE ANSART

MARX Y EL ANARQUISMO

BREVE
BIBLIOTECA DE REFORMA
BARRAL EDITORES
BARCELONA, 1972

Título de la edición original:
Marx et l'anarchisme

Traducción de
Inmaculada Pantoja

Primera edición, 1972

© de la edición original: PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE - París, 1969

© de los derechos en lengua castellana y de la traducción española:
BARRAL EDITORES, S. A. - Barcelona, 1970

Depósito Legal: B. 16410-1972 Printed in Spain

INTRODUCCIÓN

SISTEMA Y ACCIÓN COMO CONCEPTOS SOCIOLÓGICOS

De las tres fuentes que Lenin atribuye al pensamiento de Marx, «la filosofía alemana, la economía política inglesa y el socialismo francés» [1], es necesario precisar de qué tradición intelectual obtuvo Marx el objeto de sus cuestiones. Si podemos admitir provisionalmente que la dialéctica histórica de las obras de juventud recuerda el modelo hegeliano, que la crítica del capitalismo encuentra sus elementos en la economía ricardiana, y que la visión revolucionaria de la historia encuentra sus orígenes en los socialismos franceses, queda por estudiar el campo intelectual en que Marx iba a encontrar el lugar de sus preguntas y queda por buscar la escuela de pensamiento en la que conoció la designación de lo «real» en oposición a las ilusiones y a las ideologías. Por importante que sea el método empleado, conviene precisar primero sobre qué objeto se aplica éste pues podemos pensar que este contenido no se llegó a formar sin alterar la metodología.

Como Marx debía confirmarlo más tarde, es en *La ideología alemana* donde se encuentra expuesto por primera vez este descubrimiento de lo «real» e indicadas las grandes líneas de un método de explicación que las obras de madurez sistematizarán posteriormente. Estas «bases reales» [2], estos «hechos» constituyen datos para las realidades empíricamente observables, cuya constatación se impondrá al espíritu con una evidencia tan fuerte que su designación bastará para denunciar la inanidad del discurso

1. LÉNINE, *Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme* (1913), *Œuvres choisies,* Moscú, 1946, t. I, p. 64.
2. *L'idéologie allemande,* Primera Parte (1845), trad. R. CARTELLE y G. BADIA, París, Ed. Sociales, 1965, p. 18.

filosófico. En fórmulas todavía aproximativas, se afirma que este real al fin descubierto, lugar de la verdad histórica y las causalidades, se sitúa en la «actividad práctica» de los hombres, en «el proceso de vida real» [3] de tal forma que sólo lo descubrirán la observación empírica y la ciencia «positiva» [4]. En realidad, esta detectación de lo real y de lo no real, de lo fundamental y de lo aparente, supone la constitución de toda una teorización de carácter sociológico de la que Marx no indica aquí más que conclusiones y que constituye, en cierta manera, la arqueología intelectual de estas afirmaciones. Este «real» sólo puede ser reconocido como tal en la prolongación de una problemática previa que constituirá el *a priori* metodológico de toda la obra marxista.

Estas afirmaciones sobre el empirismo y sobre la prevalencia de las condiciones materiales de la producción suponen la elaboración de una doble pregunta que conduce a la «estructura social» [5] constituida en objeto de ciencia y a las partes diferenciadas de esta estructura. Para que estas formulaciones sean posibles, es necesario que un conocimiento de las organizaciones sociales se presente como proyecto de una investigación científica y que, de esta forma, la estructura social sea pensada como objeto, como materia de una ciencia positiva. E incluso es necesario que se formule la posibilidad de introducir en esta totalidad social una diferenciación, una división laminar, que distinguirá un nivel de lo real, lugar de los determinantes, y un nivel de lo secundario o de lo inesencial. Esta dicotomía, imprecisa aún en *La ideología alemana,* constituirá el indiscutible modo de acercamiento; y será en el interior de esta problemática inicial donde se investigarán las precisiones. Ahora bien, el que esta metodología fundamental no sea tan evidente como afirma *La ideología alemana,* es lo que sobradamente indican los escritos anteriores de Marx en los que el objeto de estudio no es ni la estructura social ni la diferenciación de los niveles, sino, en los *Manuscritos de 1844,* el drama existencial y metafísico del ser humano desposeído de su ser genérico. Y esto no constituía una simple elección intelectual puesto que se trataba ya de descubrir lo real, la esencia del trabajo, pero se afirmaba que esta verdad no podía ser alcanzada más que en el corazón de la experiencia del hombre y con los recursos de la tradición filosófica tal como se encarnaba en Hegel y Feuerbach.

En lo sucesivo, al contrario, se afirma que lo real es exclusivamente la actividad de producción o, en otros términos, la sociedad civil, y que la ciencia positiva debe descubrir «sin ninguna especulación ni mixtificación» [6] los vínculos de dependencia que unen a esta realidad los fenómenos secundarios. Es en la «actividad material» de los hombres donde habrá que descubrir los fundamentos de la estructura social, y descubrir la raigambre

3. *Ibíd.*, p. 27.
4. *Ibíd.*
5. *Ibíd.*, p. 25.
6. *Ibíd.*

de la producción de las representaciones así como los fundamentos de las formas políticas. En lo sucesivo es en esta dicotomía donde será necesario pensar la oposición de lo real y lo irreal, de la verdad y de lo imaginario.

La posición de este nuevo objeto de ciencia envuelve, por otra parte, todo un sistema de interpretaciones subsiguientes de las que no se ha dado la justificación precisa aunque sean esenciales para la teoría. Se da por evidente que la estructuración de la sociedad por la producción material es inmediatamente una estructuración entre clases sociales. Desde *La ideología alemana* se encuentra constituida la asociación teórica entre el desarrollo de las condiciones materiales de la producción y la repartición de la sociedad en clases rivales. Esta relación, que será fundamental en toda la teoría marxista, entre el modo de producción y la división en clases, entre el desarrollo económico y el cambio de las relaciones de clases, está dada como una verdad evidente a pesar de las dificultades que se debían plantear en la elaboración posterior. E igualmente, el estatuto sociológico del Estado, realidad subordinada y sin embargo efectiva, emanación de la sociedad civil y no obstante obstáculo para el devenir revolucionario, está definido con fórmulas lapidarias a pesar de las ambigüedades de estas formulaciones.

De este modo *La ideología alemana* ordenó, no algunas tesis simples, sino un haz de tesis complejas y articuladas concernientes a la vez al objeto de la ciencia, al objeto social de la ciencia histórica, al tópico de la totalidad, a la diferenciación de los niveles, al modo de subordinación de la estructura social en la actividad productiva, a la estructuración de la sociedad en clases, al estatuto de lo político y al origen social de los conocimientos. La extrema riqueza de esta teorización sugiere la hipótesis de que bastantes elementos se habían constituido antes del propio Marx. La rapidez de las formulaciones, el carácter apodíctico de las afirmaciones, la llamada a la evidencia, parecen indicar que Marx tuvo la sensación, al escribir *La ideología alemana,* de reemprender una metodología científica ya elaborada y a sus ojos tan demostrativa que sus conclusiones podían ser promovidas al rango de verdades evidentes.

Ahora bien, parece que esta concepción de lo «real» y del nuevo objeto de la ciencia positiva no puede ser encontrado ni en la problemática hegeliana ni en los trabajos de los economistas.

Desde 1843, en la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* se esbozan las críticas esenciales que serán dirigidas contra el pensamiento hegeliano y que consistirán menos en denunciar las conclusiones políticas o el «misticismo lógico» que en sobresacar nuevas cuestiones, exteriores a la problemática de los *Fundamentos de la filosofía del derecho.* Sin duda, a las conclusiones conservadoras de Hegel se contrapone una teoría política liberal y democrática, y a las deducciones lógicas una inversión inspirada en las críticas de Feuerbach, pero ya se encuentra anunciado un desplazamiento de los problemas que conducirá a sustituir las cuestiones de la

filosofía por una búsqueda concerniente a las dinámicas concretas de la sociedad civil. A la cuestión hegeliana de la realización de lo racional por el Estado, Marx opone la realidad del conflicto que dirigirá, en la Alemania de los años cuarenta, al pueblo contra el Estado feudal [7]; al problema de saber de qué manera intereses particulares y dispersos podrían acceder a la universalidad, Marx opone la cohesión de la sociedad civil y su realidad inmediatamente política. A la cuestión filosófica de las condiciones de posibilidad del Estado, Marx opone el relato de una historia por la que habrían atravesado las sociedades europeas y que conduciría de la cohesión orgánica del feudalismo a las contradicciones de la sociedad alemana [8]. Estas objeciones de Marx no constituyen respuestas a las cuestiones planteadas por Hegel: sustituyen una pregunta filosófica sobre la racionalidad del Estado por las indicaciones concernientes a la sociedad alemana en sus contradicciones sociales y políticas. Sin que estas indicaciones sean desarrolladas, se refieren a un saber constituido que atañe, en particular, a la sociedad civil en su oposición a un Estado caducado, superviviente de períodos feudales. Por lo tanto, se tiene por una verdad empírica y ya demostrada que la sociedad civil puede erigirse por sí misma e inmediatamente en sociedad política real [9] y hacer desaparecer, como un fenómeno histórico transitorio, la separación del Estado político y de la sociedad real: en una democracia, la sociedad civil podrá darse libremente su constitución como un simple elemento de su existencia. Es decir, que en ello no hay que buscar las condiciones de unidad de una sociedad civil: lejos de ser, como pensaba Hegel, una masa informe e irracional, a la que la unidad debe ser aportada por la ley, oculta una cohesión esencial y constituye una totalidad particular. Es la historia de su desarrollo lo que forma la trama esencial del devenir histórico ya que es la autonomización progresiva de las esferas privadas lo que señala la separación de la sociedad real y del Estado, engendrando esta situación de fuerza en la que se oponen la vida política y la vida civil [10]. La realidad, el movimiento, no residen en el Estado sino en este conjunto concreto y coherente en el que Hegel no percibía más que una dispersión incoherente.

Estas diversas indicaciones, presentadas bajo la forma de datos evidentes, aparecen como fragmentos de un saber constituido que tiene por objeto las sociedades europeas de principios del siglo XIX. Ellas dan por verdades indiscutibles que las organizaciones sociales de las diferentes naciones pueden constituir el objeto de un conocimiento sintético siempre que sus fuerzas esenciales, la sociedad civil y el Estado, sean estudiadas en su autonomía y en su historia particular. En este saber, el problema de la sociedad civil se convierte en la cuestión esencial de la sociedad moderna: es la

7. *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel* (1843), COSTES, *Œuvres phil.*, t. IV, p. 107.
8. *Ibid.*, pp. 72-73.
9. *Ibid.*, p. 243.
10. *Ibid.*, pp. 71-73.

historia de su autonomía la que distingue las grandes fases históricas que son el feudalismo y el período de exteriorización del Estado; y es en ella donde residen, contrariamente a las conclusiones de Hegel, los determinantes de la totalidad social [11].

Estas diversas indicaciones, fragmentarias pero decisivas, ya que constituyen el arsenal de las objeciones dirigidas contra la filosofía del Estado de Hegel, y ya que plantean los elementos de la problemática posterior, parece que deben ser esclarecidos por su acercamiento al pensamiento de Saint-Simon. Efectivamente, evocan directamente un conjunto de métodos y de teorías ampliamente extendidos por Europa durante el período de la Restauración y del cual la obra de Saint-Simon había constituido el modelo más sobresaliente. En sus escritos de 1816 a 1825, Saint-Simon no había cesado de denunciar esta ilusión que inviste al Estado de un poder y de una importancia usurpados, y había afirmado que las fuerzas sociales preponderantes se encontraban exclusivamente en el seno de la sociedad civil. Su interpretación de la historia se ordenaba a partir del fenómeno de autonomización de la sociedad burguesa en el seno de la sociedad feudal: a partir de la extensión y de la independencia adquiridas por la sociedad de los productores se produciría la descomposición de una sociedad anteriormente orgánica y la exteriorización histórica del Estado. Lejos de esperar que el Estado aporte la racionalidad a los intereses incoherentes, Saint-Simon hace de la sociedad productora el lugar de la organización espontánea y de la actividad racional, organización precisamente contrariada por el arbitraje de un poder político no desgajado de su pasado militar y feudal. La organización social debía pues constituir el objeto de una ciencia cuyo inicio consistiría particularmente en explicar históricamente el conflicto que desgarra la sociedad entre las fuerzas industriales y el arbitraje político, y de enseñar en la dinámica de la producción los caracteres necesarios de la evolución siguiente.

La fecundidad de este acercamiento parece confirmarse por la interpretación de *La ideología alemana* y por la comprensión de la conversión de Marx al socialismo. Saint-Simon no sólo había situado en la actividad de producción el dinamismo fundamental de la sociedad, sino que había ligado íntimamente esta actividad a la clase que era su depositaria. Establecía una relación de identidad entre la fuerza de la industria y la fuerza de los industriales, percibiendo así en la sociedad de la Restauración un conflicto entre la clase de los industriales y las clases políticas equivalente al conflicto entre la industria y el Estado. Al mismo tiempo le parecía que la solución del conflicto era inevitable ya que las fuerzas industriales se irían reforzando necesariamente, y que el éxito de la revolución estaría asegurado por la toma de conciencia que realizarían los productores de su propia realidad. La finalidad y la significación de la revolución se encontrarían inscritas en la dinámica histórica: convencería a los productores

11. *Ibíd.*, p. 25.

de resarcir una organización acaparada por las clases adversas y de dar entrada a una sociedad razonable regida por el interés de todos los productores según un plan concertado [12].

Igualmente, podemos preguntarnos sobre la aportación exacta de la economía política a la problemática marxiana y buscar en qué nivel Marx debió colocar los elementos de su crítica. Si, en efecto, parece que *El Capital* vuelve a tomar los elementos de la economía política ricardiana y sobre todo el principio del valor-trabajo que constituye el fundamento primordial de todo el análisis, falta que la interrogación marxista se coloque sobre un objeto diferente de aquel que circunscribía la economía política. No es ni la producción ni la circulación de las riquezas quienes serán el objeto de la investigación, sino la relación social que está en los fundamentos del capitalismo y que constituye su condición de posibilidad. La finalidad del libro primero del *Capital* será demostrar que la formación de la plusvalía, razón de ser de la actividad capitalista, comporta como condición necesaria la división de la sociedad en dos clases antagónicas distribuidas según el criterio de la posesión de los instrumentos de producción. La existencia del capitalismo se encuentra histórica y estructuralmente subordinada a la presencia de una clase social desposeída, forzada para subsistir a vender su fuerza de trabajo, y jurídicamente libre para efectuar esta venta provisional. De este modo el capital no es una realidad económica que puede estudiar una ciencia particular, es una cierta relación social donde el estudio comporta una reflexión totalizante sobre el ser social. Igualmente la investigación socio-económica conduce a preguntarse sobre los modos de ser de las clases sociales, sobre las ilusiones y los fetichismos inherentes a la práctica capitalista, sobre las relaciones entre las correspondencias de producción y la actividad política; conduce necesariamente a preguntarse sobre la dinámica de las clases y sobre el advenimiento de las clases proletarias en acción revolucionaria.

Esta sustitución de una búsqueda socio-económica hecha en términos de clases antagónicas por una ciencia propiamente económica había sido elaborada en el seno de la escuela saint-simoniana y expresada, por ejemplo, en la obra colectiva titulada *Doctrine de Saint-Simon, Exposition* (1829-1830). Sin embargo, esta sustitución, instauradora de un nuevo objeto científico, había encontrado en las obras de Proudhon y particularmente en la primera *Memoria* sobre la propiedad (1840) su forma sistemática. Comentando su fórmula inicial según la cual la propiedad es un robo, Proudhon explica que el interés del capital o ganga no tiene por origen más que la apropiación de un valor producido exclusivamente por los obreros. La cohesión de los trabajos obreros origina una fuerza común, la fuerza colectiva, que se encuentra, en el sistema capitalista, apropiada por los poderosos. El régimen social de la propiedad privada permite al capitalista acaparar la fuerza colectiva, o, según el vocabulario del *Capital,*

12. *L'idéologie allemande,* Ed. Sociales, 1965, pp. 34-87.

el exceso de trabajo. De este modo, más allá de los fenómenos particulares, es necesario hacer aparecer, en los fundamentos del sistema de propiedad, una relación social de antagonismo que opone el capital y el trabajo o, en otros términos, los propietarios de los medios de producción y los trabajadores. Proudhon enseñará posteriormente que este antagonismo inicial se despliega en una serie de antagonismos particulares haciendo así del sistema capitalista un *Sistema de las contradicciones económicas.*

De esta forma se constituye en la obra de Proudhon, desde 1840, la hipótesis, que se puede dar por decisiva en el análisis marxista, de un antagonismo social y económico constitutivo del capital y homólogo a un antagonismo de clases. Al mismo tiempo, esta lectura sociológica del capitalismo es lo que permite anunciar su hundimiento por la acción revolucionaria del proletariado. De todas formas, Marx no debía solamente reemprender la temática de las *Memorias* sobre la propiedad sino reencontrar en el curso de sus trabajos los problemas anterior o simultáneamente tratados por Proudhon. Los estudios económicos del *Capital* responden al *Sistema de las contradicciones* y a las *Memorias;* los escritos históricos sobre la Revolución del 48 responden a los escritos de Proudhon sobre el mismo tema, las *Confesiones de un revolucionario* y la *Revolución social demostrada;* en fin, los escritos políticos como el *Manifiesto del partido comunista* corresponden a los trabajos políticos de Proudhon tales como la *Idea general de la Revolución en el siglo XIX* y la *Capacidad política de las clases obreras* (1865). Cuando los obreros proudhonianos chocan, en la primera Internacional, con los discípulos de Marx, seguían, en la práctica, una oposición formulada anteriormente en el plano teórico y respecto a problemas comunes.

Desde entonces, la cuestión de las «fuentes» del pensamiento marxiano aparece como un problema parcial en el seno de las múltiples convergencias o divergencias que pueden ser subrayadas entre Proudhon y Marx. No es que decididamente se limite la importancia de la obra proudhoniana en su aportación a la problemática marxiana. En realidad, estas dos obras se han elaborado de una forma paralela, sea enriqueciéndose recíprocamente, sea oponiéndose o ignorándose. Su confrontación provoca el que surjan no sólo los temas comunes sobre la decadencia de la política, por ejemplo, o sobre la acción política de las clases obreras, o las dificultades comunes sobre la articulación de lo político y lo económico, sino las estructuras intelectuales repartidas que restablecen incesantemente, y a pesar de los desacuerdos, un lenguaje común. Por encima de las disensiones proclamadas, una confrontación tal puede hacer desaparecer un campo intelectual en el seno del cual las aproximaciones y las verdaderas originalidades serán más claramente perceptibles. No se ha excluido, en efecto, que Proudhon haya aportado a los problemas igualmente tratados por Marx respuestas en las que convendría acentuar su originalidad. La verdadera oposición entre el esfuerzo de rigor que encontramos en Marx y el carácter a menudo aproximativo de las fórmulas proudhonianas no debe impedir el encontrar

la particularidad y tal vez la importancia histórica de las indicaciones de Proudhon. La evolución de las experiencias socialistas contemporáneas, el margen de fracaso de los socialismos de Estado, las tentativas de descentralización y acción obrera, permiten volver a descubrir la extrema agudeza de las indicaciones proudhonianas sobre los peligros de planificaciones centralizadas y sobre la validez de «la anarquía positiva».

De la misma forma sería arbitrario reducir a Saint-Simon a ser solamente uno de los antecesores del marxismo como si los elementos del saint-simonismo recogidos por Marx delimitaran la parte de verdad de este pensamiento, dejando el resto en el error o la utopía. No es ajeno a ello el que a principios del siglo XIX se haya organizado un método de investigación más abierto que el de Marx y donde la prudencia de las formulaciones nos presenta más sensibles las dificultades de la metodología marxiana. Es posible que el proyecto saint-simoniano de una planificación económica racional sobrepase el cuadro de una economía socialista y plantee de manera premonitoria los problemas generales de las sociedades industriales.

Nosotros nos proponemos por lo tanto, en esta obra, más que aportar elementos a los delicados problemas de las fuentes del marxismo, confrontar estos tres autores para intentar restituir un campo intelectual común sobre cuyo fondo las originalidades reales pueden percibirse mejor. De esta manera prolongaremos los trabajos de Georges Gurvitch que, recogiendo una tradición intelectual jalonada en particular por Bakunin, Georges Sorel y el sindicalismo revolucionario, juzga necesario, para mejor comprender la verdadera originalidad de estos creadores del socialismo, reconstituir las problemáticas comunes. Porque atañen directamente a la acción política, estos debates han sido planteados normalmente en el plano de luchas ideológicas; nosotros nos proponemos estudiarlos fuera de toda preocupación política y examinar el contenido de los análisis sociales más que sus conclusiones prácticas.

Proudhon y Marx fueron, uno y otro, conscientes de reemprender temas que ya habían sido expuestos por Saint-Simon, y de participar, en cierta medida, en las mismas formas de pensamiento.

El escándalo provocado por la obra de Saint-Simon, el éxito de la escuela saint-simoniana seguido de su sonoro fracaso, estaban lo bastante presentes en la conciencia en 1840 como para que el saint-simonismo no fuera familiar al pensamiento de Proudhon. Desde la primera *Memoria,* cita a Babeuf, Saint-Simon y Fourier como tres teóricos de la asociación, cuyos trabajos se propone reemprender [13], y discute desde esta fecha las tesis de la escuela saint-simoniana sobre la propiedad y la herencia. Sin embargo, el éxito de la enseñanza de esta escuela le llevará a discutir estas teorías todavía más que la propia obra de Saint-Simon: sus ata-

13. Premier Mémoire, *Qu'est-ce que la propieté?,* p. 129. *Œuvres complètes* de P.-J. PROUDHON, nouv. ed., París, Marcel Rivière.

ques contra la religiosidad y el sensualismo de Enfantin [14], su denuncia de las «Bancocrates» saint-simonianas reconciliadas con el Segundo Imperio [15] conciernen a los diferentes avatares del saint-simonismo y no a la obra inicial. Proudhon conocía la obra de Saint-Simon con cierta precisión y no dejó de proponer una lectura personal de ella. Toma por su cuenta la formulación, entonces célebre, del *Nuevo Cristianismo,* fijando como principio de la actividad social la mejora física, moral e intelectual «de la clase más numerosa y más pobre» de la sociedad [16], y éste es el objetivo que él se fija desde 1838 en su *Carta de candidatura a la pensión Suard.* Su crítica de la propiedad y su violenta justificación de la igualdad le conducen, en efecto, a retener de la obra de Saint-Simon lo que anuncia la defensa de las clases obreras. Pero además de estos objetivos prácticos, Proudhon es consciente de reemprender, en su crítica de la ilusión política, una inspiración fundamental de Saint-Simon. Vuelve a tomar la dicotomía de lo gubernamental y de lo industrial, y el esquema histórico en el que Saint-Simon veía suceder necesariamente las sociedades industriales a las sociedades militares y gubernamentales [17]. Proudhon concluyó que la teoría de la decadencia del Estado estaba explícitamente contenida en los trabajos de Saint-Simon y que éste debía ser considerado como un precursor del anarquismo. Nosotros tendremos que verificar el valor de esta interpretación y buscar qué revisión aportó al pensamiento de Saint-Simon; al mismo tiempo tendremos que buscar si las relaciones entre la obra de Proudhon y la de su predecesor no fueron más complejas de lo que pensaba el mismo Proudhon.

El preciso conocimiento que Marx tenía de la obra de Saint-Simon está atestiguado por la larga crítica dirigida contra la obra de Karl Grün, *El movimiento social en Francia y en Bélgica* (1845) [18]. Marx confronta cuidadosamente la exposición de Karl Grün con el texto de las tres obras de Saint-Simon, las *Cartas de un habitante de Ginebra a sus contemporáneos,* el *Catecismo de los industriales* y el *Nuevo Cristianismo,* para mostrar que lo expuesto no cesa de deformar las proposiciones de Saint-Simon. Marx se dedica a demostrar rigurosamente que Karl Grün no había sacado su información en la misma obra sino que solamente había señalado los trabajos de los comentadores, Lorenz Stein y Louis Reybaud. Al mismo tiempo muestra la necesidad de distinguir la obra de Saint-Simon de los trabajos de la escuela saint-simoniana y en particular de los escritos de Bazard y de Enfantin. Toda esta crítica, basada en una lectura atenta de las obras, expresa la inquietud por restituir rigurosamente a Saint-Simon su pensamiento verdadero y por subrayar su importancia; ella testimonia no

14. *De la justice,* 2.º estudio, t. I, p. 386; 7.º estudio, t. III, p. 177.
15. *Du principe fédératif,* pp. 462-468.
16. *Idée générale de la Révolution,* p. 139.
17. *Ibíd.,* pp. 195-198.
18. *L'idéologie allemande,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. IX, pp. 189 a 218.

sólo un conocimiento familiar y preciso sino una voluntad de encontrar con exactitud los textos de Saint-Simon.

Georges Gurvitch ha mostrado de qué manera Marx había adquirido desde su adolescencia un conocimiento de esta obra en un medio donde las tesis saint-simonianas estaban difundidas ampliamente [19]. En Treveris, los escritos de Ludwig Gall habían dado a conocer las teorías de Saint-Simon y de Fourier, las cuales habían sido recopiladas por los miembros de la «Société du Casino» de la que formaba parte Heinrich Marx; según su propio testimonio, Marx había sido «impregnado» de la doctrina saint-simoniana por medio de su futuro suegro Ludwig von Westphalen [20]. En la facultad de derecho de Berlín, Éduard Gans subrayaba en sus cursos y en sus escritos el interés del saint-simonismo. En Colonia, en 1842, Marx tuvo por colaborador a Moses Hess, el futuro coautor de *La ideología alemana,* el cual se esforzaba entonces por sintetizar la filosofía alemana y el socialismo francés [21]. Generalmente, los temas de Saint-Simon sobre la regresión ineludible del feudalismo y sobre la necesidad de una organización racional de la sociedad industrial habían encontrado un eco espontáneo en el movimiento liberal, participando así, bajo una forma moderada o radical, en las preocupaciones intelectuales de esta época. Es necesario subrayar que estos temas llegaban también a Marx bajo la forma de una confrontación entre Saint-Simon y Hegel: esto es lo que esbozaba Éduard Gans al restablecer contra la filosofía hegeliana la primacía de la sociedad civil, y lo que sistematizaban bajo formas diferentes Moses Hess y Henri Heine, al oponer, para sintetizarlos, el idealismo hegeliano y el socialismo francés.

Como Proudhon, Marx será llevado a proponer una interpretación de la obra de Saint-Simon y de su lugar en la historia del socialismo. Desde 1845, le atribuye una «concepción socialista fundamental» [22] de la cual las investigaciones de Saint-Simon sobre las funciones sociales de la ciencia y de los sabios serían un testimonio. En el *Manifiesto del partido comunista,* Saint-Simon se encuentra junto a Fourier y Owen en medio de los socialistas utópicos y situado en el primer período de lucha entre el proletariado y la burguesía: había sido consciente, según estas breves indicaciones, de defender la causa de la clase obrera, pero no la había considerado más que bajo el aspecto de una clase que sufre. Incapaz, en razón de su inserción histórica, de descubrir la espontaneidad del movimiento político proletario, habría negado toda acción revolucionaria y buscado para resolver los antagonismos medios pacíficos y la predicación de su nuevo evangelio. El utopismo de Saint-Simon, basado en un desconocimiento de los

19. Georges GURVITCH, *La vocation actuelle de la sociologie,* París, Presses Universitaires de France, 1963, 2.ª ed., pp. 230-235.
20. Auguste CORNU, *Karl Marx et Friedrich Engels,* París, Presses Universitaires de France, 1955, t. I, p. 67.
21. Moses HESS, *Die europäische Triarchie,* Leipzig, O. Wigand, 1841.
22. *L'idéologie allemande,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. IX, p. 193.

antagonismos de clases, se situaría a la vez en la designación de medios para realizar la revolución y en la pintura fantasiosa de la sociedad futura [23]. Sin embargo, no está precisado en qué medida estas indicaciones lapidarias se aplican igualmente a los tres autores citados, y podemos preguntarnos si el calificativo de utópico adquiere la misma significación para Saint-Simon que para Fourier. En *El Capital,* Marx evocará la significación de los temas industrialistas e introducirá una ruptura entre el *Nuevo Cristianismo* y las obras anteriores atribuyendo la defensa de las clases obreras sólo a esta última obra [24].

Vamos a verificar estas afirmaciones y, en particular, a buscar si las relaciones entre las teorías de Saint-Simon y de Marx no son más estrechas de lo que parecían a los ojos de este último. Si se le interroga más que por las conclusiones políticas por los métodos y los conceptos de análisis sociológico, podemos preguntarnos, por encima de las relaciones de influencia, si las teorías saint-simonianas [25] tales como la primacía de la sociedad civil y las fuerzas industriales, el poder progresivo y revolucionario de las clases industriales, la necesidad histórica de una reorganización social industrial, la decadencia del Estado, no harán aparecer una singular continuidad entre el pensamiento de Saint-Simon y el análisis marxista.

Igualmente, entre Proudhon y Marx existe la duda de si la conciencia que ellos tuvieron de sus relaciones y de sus divergencias había correspondido a sus relaciones reales. Si Proudhon sacó de sus conversaciones con Marx en 1844 un mejor conocimiento de la dialéctica hegeliana, no pudo conocer las obras esenciales de Marx y no parece haber percibido toda la importancia de la crítica formulada en la *Miseria de la filosofía.* Este trabajo parece trazar, entre la obra de Proudhon y el método de Marx, una infranqueable distancia y rechazar todo el *Sistema de las contradicciones* como una caricatura irrisoria del idealismo hegeliano [26]. Proudhon habría desconocido los fundamentos mismos de un análisis histórico, la historicidad de las relaciones sociales y sus relaciones necesarias con el nivel de desarrollo de las fuerzas productivas. Ignorante del movimiento real de las sociedades, habría sustituido por la historia de los hombres una historia fantástica de ideas, imaginando una deducción mística y confusa de categorías económicas [27], justificando así, a lo pequeño-burgués, la conservación del orden social del capitalismo. Los juicios posteriores, contenidos en particular en *El Capital,* no modificaron el espíritu de esta crítica, cuyos términos reemprende Marx después de la muerte de Proud-

23. *Manifeste du parti communiste,* COSTES, 1953, pp. 111-116.

24. «Es únicamente en su última obra, el *Nuevo Cristianismo,* donde SAINT-SIMON se presenta directamente como portavoz de la clase laboriosa», *Le Capital,* París, Editions Sociales, 1950-1960, lib. III, t. 7, p. 264.

25. Únicamente emplearemos este adjetivo, en este libro, para calificar el pensamiento de Saint-Simon.

26. *Misère de la philosophie,* COSTES, pp. 120-126. A. M. Anne Kov, 28 diciembre 1846, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, *Œuvres,* t. I, p. 1438.

27. *Misère de la philosophie,* p. 122.

hon [28]. La lectura que hizo Marx después de 1846 de los escritos de Proudhon, fue entonces polémica y preocupada, a diferencia de la lectura de Saint-Simon, por combatir las teorías juzgadas nocivas para el movimiento obrero. Marx tomó conocimiento de la obra de Proudhon, *La revolución social demostrada,* que calificó de «villanía» [29], concedió algún valor circunstancial a los ataques contenidos en *Sobre la justicia* contra la religión y la Iglesia, pero olvidó casi completamente los dos libros esenciales de Proudhon sobre la anarquía: *Confesiones de un revolucionario* y la *Idea general de la Revolución en el siglo XIX.*

Sin embargo, los juicios de Marx sobre Proudhon son más matizados de lo que aparentan esas fórmulas polémicas, y no invitan a atribuir, en realidad, una simple mixtificación. Si Proudhon está clasificado en el *Manifiesto* de 1848 entre los socialistas burgueses, y si el epíteto de pequeño-burgués le es corrientemente aplicado desde 1846, Marx escribe también, después de la muerte de Proudhon, que éste animaba con sus escritos y con su acción el movimiento político de las clases obreras [30]. Y si Marx rehúye comparar a Proudhon con J.-J. Rousseau es para compararle con Nicolás Linguet, cuya obra es calificada de «genial» [31] y del cual *El Capital* subraya su importancia para el descubrimiento de las relaciones de violencia inherentes a los antagonismos sociales. Pero, sobre todo, las críticas posteriores a 1846 no deben negligir los elogios entusiastas que Marx dedicaba a Proudhon en *La Sagrada Familia* con motivo de la primera *Memoria, ¿Qué es la propiedad?* Marx defiende entonces con virulencia el escrito de Proudhon contra Edgar Bauer, acusado de haber infligido la traducción en un sentido idealista; y en muchos puntos defiende precisamente a Proudhon de lo que le acusará más tarde. Denuncia entonces el error que habría al interpretar el concepto proudhoniano de justicia como una noción mística e imputa un desconocimiento tal a los prejuicios teológicos del traductor [32]. Proudhon habría, por el contrario, descubierto el movimiento de realización de un principio por la acción de la negación de un derecho establecido, inscribiendo de este modo en la realidad el movimiento dialéctico de la negatividad. Él habría descubierto así el fenómeno económico esencial, el mismo que Marx no había cesado de profundizar, el de la contradicción social inherente al régimen de la propiedad [33]. Efectivamente, al meditar la relación económica en su realidad social, Proudhon habría descubierto la esencia misma de las relaciones económicas y habría desvelado el movimiento de contradicción por el que el régi-

28. A. J. B. von SCHWEITZER, 24 enero 1865, Bibl. de la Pléiade, *Œuvres,* t. I, pp. 1455-1456.
29. *Ibíd.,* p. 1458.
30. «...Aunque él mismo dio valor por sus escritos y por su participación personal al movimiento político de la clase obrera...» *L'indifférence en matière politique* (1873), Mouvement socialiste, sept.-oct. 1913, p. 10.
31. A. J. B. von SCHWEITZER, Pléiade, p. 1459.
32. *Sainte famille,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. II, pp. 59-60.
33. *Ibíd.,* p. 58.

men social de la propiedad se destruye a sí mismo. Como escribe Marx, la crítica proudhoniana somete de esta forma los fundamentos de la economía política al primer examen «científico» [34] y formula así «el manifiesto científico del proletariado» [35], conduciendo a reivindicaciones inmediatamente prácticas. Marx añade, sin dar todavía a este análisis de la apropiación la importancia que él descubrirá más tarde, que la explicación proudhoniana del capitalismo se basa en la no restitución a los productores de un valor producido por ellos solos.

Éstos son pues los juicios del propio Marx, que invitan a reconsiderar las condenaciones polémicas y a investigar, más allá de la simplicidad de las críticas, las razones de las oposiciones proclamadas. La extremada conexión de los objetos de estudio (las contradicciones económicas del régimen capitalista, el enfrentamiento de las clases, la exterioridad de lo político, la emancipación del proletariado) induce a pensar que las relaciones entre las respuestas han sido más complejas de lo que podían suponer los protagonistas. Podemos esperar que esta confrontación ayudará a releer mejor estas obras y en particular las de Proudhon.

Sin pretender reconstruir aquí todas las relaciones entre las obras de Saint-Simon, Proudhon y Marx, escogemos el confrontarlas sobre dos problemas: las concepciones de los sistemas sociales y de la acción social, problemas que permitirán insistir sobre estas tres problemáticas sociológicas. Fue, efectivamente, una preocupación común de estos tres autores pensar las sociedades como «organizaciones» según el término de Saint-Simon, investigar las relaciones fundamentales por las que toda sociedad forma sistema y estudiar las necesidades o las leyes inmanentes a estos sistemas. Pero simultáneamente, y no sin percibir las dificultades de este método, se proponían ver en las formas sociales «el producto de la acción recíproca en los hombres» [36], intentando definir de esta forma el sistema como una organización histórica de las acciones y de los tipos de acción. Es a través de esta problemática como se hará posible la descripción de las alienaciones, las exteriorizaciones de la relación social y la evocación del acto revolucionario.

Constituye un tema esencial en el pensamiento de Saint-Simon el que las sociedades se organicen necesariamente según una orientación fundamental, según un sistema que puede constituir el objeto de una observación y de un conocimiento. Así, las sociedades feudales, por encima de las particularidades nacionales, se organizaron según un sistema de agrupación que comporta sus propias leyes de equilibrio y las condiciones de su dura-

34. «Proudhon somete la base de la economía política, la propiedad privada, a un examen crítico, al primer examen serio, absoluto, al mismo tiempo que científico», *ibíd.*, p. 53.

35. *Ibíd.*, p. 71.

36. «¿Qué es la sociedad, cuál debe ser su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres». A Annenkov, 28 diciembre 1846, Pléiade, p. 1439.

bilidad. Estudiando los elementos de este sistema y las fuerzas que lo constituían podemos juzgar sobre su imposibilidad histórica en una sociedad industrial. Y por lo mismo, podemos interrogarnos sobre el *sistema industrial,* ya que la sociedad futura se organizará necesariamente según un nuevo sistema cuya comprensión debe ser posible en razón de su inminencia. Sin duda, Proudhon desplazó el lugar de las necesidades, ya que percibió un *sistema de contradicciones* allí donde Saint-Simon creía percibir, por lo menos antes de su última obra, un sistema orgánico, pero conserva la misma ambición, la de descubrir las formas fundamentales y sistemáticamente ordenadas que constituyen la ley inmanente del régimen de la propiedad. Sería necesario hacer aparecer la contradicción central en la cual se oponen los poderes del Capital y del Trabajo para comprender los fenómenos parciales en su unidad. La intelección de la totalidad social deberá operarse a partir del sistema económico desigualitario y a partir del desarrollo de los antagonismos socio-económicos. Del mismo modo, para Marx, el conocimiento de estos tipos sociales, que son los modos de producción histórica, es el conocimiento de su estructuración sistemática que rinde cuenta de los fenómenos parciales. Será necesario, volviendo a la problemática saint-simoniana, designar en la totalidad social el lugar de las fuerzas preponderantes, después de desvelar en el seno de este nivel determinante la organización sistemática que constituirá el fundamento ordenado de la totalidad. Como demostrará rigurosamente el libro primero del *Capital,* la intelección del capitalismo será posible cuando sea desvelado el sistema de las relaciones sociales que ordena la unidad y las contradicciones de este modo de producción. Es al pensar el capitalismo como sistema y como sistema de relaciones sociales cuando su presente y su futuro se harán inteligibles.

Pero en la problemática de Saint-Simon, el estudio del sistema es inmediatamente el estudio del acto social en el nivel de la totalidad y en el nivel de las formas parciales. Como demuestra la dicotomía de lo militar y de lo industrial, toda sociedad se propone unos fines de actividad colectiva y se ordena según estos fines, tanto si se trata de la guerra como de la producción; del mismo modo, cada una de las fuerzas sociales en presencia constituye una «capacidad» cuya función e importancia social se definen por la modalidad de su actividad en el seno de la totalidad. La sociedad de la Restauración ofrecerá el ejemplo de una organización transitoria, donde la práctica preponderante, la de las clases industriales, no ha destruido todavía las instituciones esclerotizadas del pasado y donde la conclusión de la revolución se realizará mediante la acción política de las clases industriales. Esta contradicción entre el sistema social y la actividad de los hombres será llevada, en el análisis de Marx, al centro mismo de la sociedad civil pero el sistema, cualquiera que sea su inadecuación a las «facultades productivas» [37] de los hombres, no deberá ser tomado más que

37. Según la expresión de SAINT-SIMON, *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 129.

por una organización históricamente establecida entre las actividades prácticas. La vida social es, por entero, actividad práctica, las relaciones sociales no son más que el producto de una actividad anterior; y si estas relaciones pueden exteriorizarse y desde entonces oprimir la acción social, se volverá en la acción política de las clases obreras a destruir esta reificación de las relaciones y a restituir en la totalidad social el dominio de su actividad.

Éste será precisamente un reproche que Marx formulará contra la explicación proudhoniana del *Sistema de las contradicciones,* por haber disociado el sistema social de la actividad de los hombres y por haber prestado al sistema una realidad lógica, bosquejando, así, una vuelta a las filosofías idealistas. Nos será preciso investigar en qué medida este reproche es fundado, y podemos dudar que concierna a lo esencial de la inspiración de Proudhon, puesto que el análisis del antagonismo entre el Capital y el Trabajo hace del sistema social un reencuentro y una apropiación de fuerzas activas, y puesto que la anarquía no tiene otro sentido que restituir a las actividades colectivas la plenitud de su libertad.

Más fructuosamente podemos preguntarnos sobre las dificultades que estas problemáticas debían plantear: ¿cómo podrían conciliar el análisis de los sistemas y la descripción de la acción, resolver el problema de la lucha colectiva contra los sistemas y considerar el advenimiento de una sociedad liberada de todos los obstáculos en el desarrollo racional de su actividad? [38]

38. Agradezco a todos los que me han ayudado con sus críticas y sus consejos. El reconocimiento va dirigido en principio al llorado Georges Gurvitch que dirigió este trabajo y me ayudó a definir los objetivos. M. Raymond Aron ha tenido a bien dirigir el final de este estudio a pesar de sus reservas respecto a algunas de mis conclusiones; les expreso desde aquí mi agradecimiento.

PRIMERA PARTE

SAINT-SIMON

Capítulo Primero

LA CIENCIA DEL HOMBRE CIENCIA DE LA HISTORIA

Toda reflexión general sobre la metodología de Saint-Simon y sobre su concepción de la realidad social choca con una dificultad de principio. Un estudio tal supone que la obra manifiesta una unidad suficiente, una cohesión intelectual lo bastante rigurosa para que sea posible un estudio de conjunto y para que pueda darse una respuesta a las cuestiones planteadas. La extensión de las indicaciones de Saint-Simon, la aparente pluralidad de sus objetos de estudio, el carácter inconcluso de algunos de sus ensayos, parece que vuelven problemática la posibilidad de tal examen de conjunto.

C. Bouglé propone distinguir cinco fases sucesivas en la obra de Saint-Simon: cientificista, pacifista, industrialista, socialista y finalmente moralizadora [1]. Según esta periodización, los primeros escritos: las *Cartas de un habitante de Ginebra* (1802-1803), la *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* (1807-1808), las *Cartas a la Oficina de las Longitudes* (1808), la *Memoria sobre la ciencia del hombre* y el *Trabajo sobre la gravitación universal* (1813), constituirían esta fase cientificista en la que Saint-Simon intentaría formular una nueva unificación de los conocimientos e insistiría en la posibilidad de resolver los problemas sociales mediante la extensión y la aplicación del saber científico. En un segundo período correspondiente a la caída del Imperio napoleónico, Saint-Simon abandonaría sus primeras investigaciones y se preocuparía por las soluciones pacíficas

1. «Del cientificismo al pacifismo, del pacifismo al industrialismo, del industrialismo al socialismo, del socialismo al nuevo cristianismo...» C. C. Bougle y E. Halevy, *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année,* 1829, París, M. Rivière, 1924, Prefacio, p. 20.

que pueden aportarse a los problemas políticos en la obra titulada *Sobre la reorganización de la sociedad europea* (1814) y los folletos publicados por estas fechas. En el tercer período se limitaría a las publicaciones sobre *La industria* (1816-1818). El cuarto período se extendería desde 1819 a 1824; en él se dan *El organizador* (1819-1820), *Sobre el sistema industrial* (1821-1822) y el *Catecismo de los industriales* (1823-1824). La última obra será colocada a parte dado que las reflexiones sociales son sustituidas, al parecer, por preocupaciones religiosas y moralizadoras: *El nuevo cristianismo* (1825).

Si esta periodización tiene el mérito de subrayar las inflexiones sucesivas del pensamiento de Saint-Simon y la pluralidad de sus objetos, deja escapar, sin embargo, el carácter esencial de esta evolución, es decir, la ruptura decisiva marcada, en 1816, por la publicación de *La industria.* Saint-Simon formula entonces el principio fundamental que va a inspirar sus análisis teóricos y a animar su acción política: la prevalencia de la industria sobre el conjunto de actividades sociales [2]. Alrededor de este principio, que será confirmado por la observación del pasado y del presente, se ordenan todos los temas de reflexión. Desde luego será necesario demostrar que las fuerzas sociales que constituyen la sociedad de la Restauración no son equivalentes y que en particular el poder político debe constituir el objeto de una crítica que demostrará su carácter «subalterno». Será necesario estudiar las consecuencias espontáneas de la actividad industrial e investigar qué relaciones sociales se establecen entre los productores. Y, ya que la importancia de la industria sólo puede desarrollarse e imponerse a la totalidad social, será necesario mostrar, simultáneamente a esta progresión necesaria de las fuerzas industriales, el ineludible refuerzo de las clases industriales, llamadas a reemplazar a las clases ociosas en la dirección del movimiento social. Y, por lo mismo, no podrá disociarse la teoría y la práctica, el estudio del nuevo sistema social en vías de realización, el sistema industrial, y la búsqueda de los medios prácticos para asegurar su más rápida organización, ya sea insistiendo sobre la acción política de las clases industriales ya sea formulando las nuevas creencias necesarias a su funcionamiento.

Así los escritos posteriores a 1816, incluso aquellos que retendrán más particularmente Proudhon y Marx, constituyen un conjunto coherente donde los mismos temas no cesarán de ser repetidos. Sin duda se prosigue una evolución de la que interesa dar cuenta: las tesis desarrolladas en *La industria* pueden conciliarse con el liberalismo político y económico al mismo tiempo que los escritos posteriores proponen una nueva organización social que se puede calificar de socialista; y, por lo mismo, *El nue-*

2. «La sociedad entera descansa sobre la industria», *L'industrie, ou Discussions politiques, morales et philosophiques, dans l'intérêt de tous les hommes livrés à des travaux utiles et indépendants,* Prospectus, *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* París, Dentu, 1865 a 1876, vol. XVIII, pp. 12-13 (esta edición se designará con la sigla *Œuvres*).

vo cristianismo fija en la actividad social objetivos que no habían sido explícitamente formulados anteriormente y remite a una nueva religión que sólo era esperada por el dinamismo industrial. Sin embargo, estos importantes matices no ponen en causa las intuiciones fundamentales concernientes a la primacía de la industria, al advenimiento de una revolución necesaria y a la instauración del sistema industrial [3]. Así, pues, puede señalarse una ruptura entre el conjunto de estos escritos y las obras anteriores, cuyas ambiciones eran sobre todo científicas o enciclopédicas. En la *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX,* Saint-Simon pretendía definir las condiciones de organización del nuevo sistema científico y, en la *Memoria sobre la ciencia del hombre,* se proponía fundamentar la ciencia del individuo y de la especie humana: los problemas planteados concernían especialmente a la filosofía de las ciencias y al advenimiento del conocimiento positivo. Las conclusiones de estas investigaciones no serán abandonadas después de 1816 ya que el advenimiento de la sociedad industrial corresponderá asimismo a la conquista del positivismo en las ciencias, pero el objeto esencial de la reflexión se encuentra entonces desplazado: a los estudios sobre la filosofía de las ciencias sustituye una interrogación sobre la organización de las sociedades. Este desplazamiento del centro de las preguntas se expresa en el cambio de significados dados al concepto de Sistema, que designaba, antes de 1814, la organización sintética de los conocimientos, y que designa, después de 1816, la organización general de una sociedad. A los problemas de una sistematización científica sustituye la observación de los sistemas sociales y de los diferentes tipos de organización social, de lo cual la historia nos ofrecerá un ejemplo.

Entre los trabajos que ha dedicado a la obra de Saint-Simon, Henri Gouhier ha demostrado, en un largo estudio crítico, cómo este teórico visionario, este «profesor de energía» [4], participó intensamente del espíritu de su época, recogió los temas que se formulaban a su alrededor, inspiró a sus discípulos de la misma manera que él se inspiró en ellos, hasta el punto de que se duda a veces al pretender distinguir exactamente lo propio de su genio, de su tiempo o de sus cercanos. Estas incertidumbres no excluyen en modo alguno, como concluye Henri Gouhier [5], el que esta obra, tomada en su conjunto y tal como llega a sus sucesores, no oculte su unidad a través de sus rodeos y la diversidad de sus objetos. Esta unidad se sitúa, en particular, al nivel del método general de aprehensión de la realidad. Desde las *Cartas de un habitante de Ginebra* al *Nuevo cristianismo* se manifiesta un mismo espíritu, una misma percepción historizante de lo real que formula las cuestiones en términos de futuro, una misma

3. Como escribe Henri Gouhier al respecto de los escritos de este período: «El pensamiento de Saint-Simon es un bloque irrompible». *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* t. III: *Auguste Comte et Saint-Simon,* París, Vrin, 1941, p. 382.

4. *Ibid.,* t. II (1936), *Saint-Simon jusqu'à la Restauration,* p. 349; t. III, p. 2.

5. *Ibid.,* t. III, pp. 381-284.

reflexión sobre el progreso y sobre el tránsito de los conocimientos de lo conjetural a lo positivo, una misma intuición de relaciones históricas entre la teoría y la práctica. Conviene subrayar aquí las grandes líneas de esta visión del mundo, por general que sea, pues se ve constituir una estructura mental que no deja de anunciar las metodologías proudhoniana y marxista. Se encontrará en las problemáticas de Proudhon y de Marx, y más rigurosamente en este último, una estructura de pensamiento, no puesta en causa, de la que se puede encontrar una primera formulación en las intuiciones de Saint-Simon. Parece que pueden distinguirse tres temas aunque no estén nunca disociados: en primer lugar la intención reformadora y política, que se formula desde el primer escrito y que lleva a una reflexión sobre las organizaciones sociales; luego la perspectiva historizante, que conduce a no pensar lo real más que en su futuro; por último, la voluntad de constituir la ciencia del hombre, ciencia que será también el conocimiento llamado positivo de los sistemas sociales. Habremos de preguntarnos bajo qué forma fueron contestadas estas cuestiones por Proudhon y por Marx.

1.° Si la intención reformadora comporta a menudo un carácter de ingenuidad, en particular en la primera obra, no deja de tener las más importantes consecuencias, pues conduce a Saint-Simon a preguntarse sobre las condiciones prácticas de una reorganización social y así a reunir los elementos de una teorización de la realidad social.

Esta voluntad de aportar una reforma social y política se basa en la certidumbre de vivir un período de transición, un período de crisis histórica que no puede prolongarse y que llama necesariamente a la organización de un nuevo sistema. Desde los primeros escritos se manifiesta esta inquietud, este clima de espera y esta certidumbre de un hundimiento de las estructuras sociales presentes que se volverá a encontrar en Proudhon en 1840 y en Marx en 1843 con sus distintas dimensiones: conciencia de lo provisional y certeza del advenimiento de una sociedad racional [6].

El proyecto formulado en 1802 de una suscripción en favor de los más sobresalientes sabios y artistas [7] indica ya que es importante encontrar los medios de superar una crisis en la cual se encontrarían todas las naciones europeas, de remediar «los males presentes de la humanidad» [8] con la instauración de un nuevo poder espiritual liberado del control de los gobiernos. El autor rehúye entonces explicar más ampliamente la naturaleza de los males que abruman la humanidad, indica que la prudencia se lo impide [9] pero afirma, sin ambigüedad, que la situación social presente no

6. Henri GOUHIER, Saint-Simon et Auguste Comte devant la Révolution française, *Revue philosophique,* 1939.
7. *Lettres d'un habitant de Genève* (1802-1803), *Œuvres,* vol. XV.
8. *Ibíd.,* p. 25.
9. *Ibíd.*

es más que transitoria y que las naciones europeas están metidas en una crisis que no podrían evitar [10]. Es en respuesta al carácter dramático e ineludible de esta crisis social que el proyecto propuesto se reviste de significado: toma la forma de una solución para los dramas de la humanidad. Y por lo mismo, en 1813, cuando Saint-Simon se propone echar los fundamentos de una «ciencia del hombre», espera de esta nueva ciencia que ella «disipe el embrollo de ideas» [11] que se daría en los comienzos de las guerras europeas. La «reorganización» del «sistema de ideas» [12] tendrá por función histórica superar la situación de desorden intelectual y social.

Después de 1816, esta conciencia de vivir una crisis histórica se organiza en una amplia filosofía de la historia donde el tiempo presente, el de la Restauración, es percibido como el final de un largo período de desorganización, como el punto final de una destrucción que llegará a su colmo y no podrá más que anunciar la desaparición de un orden social en ruinas. De la misma forma que Proudhon percibirá en el presente el punto extremo de un ahondamiento de contradicciones, Saint-Simon da al período de la Restauración la amplitud de una ruptura histórica anunciando la eliminación de un sistema social secular. Como lo demostrará entonces la interpretación que se dará de la historia, la crisis social no es un fenómeno accidental o limitado sino más bien la dimensión fundamental del presente que hunde sus raíces en una desorganización muy anterior a la Revolución de 1789. Y por lo mismo no es necesario reducir la crisis a un sector particular de la realidad: ella no alcanza una dimensión del sistema sino el sistema social en sus fundamentos.

En las obras anteriores a 1816, si se evocan las convulsiones sociales, éstas son atribuidas esencialmente al desorden del saber o a la inexistencia de una sistematización de las ciencias; después de 1816, por el contrario, la crisis intelectual tiende a no ser más que un aspecto de un cambio histórico general que atañe al orden de las sociedades en su totalidad, en la distribución de las clases sociales, en las relaciones entre las actividades colectivas y en la finalidad del acto social. Y, mientras que en el periodo que se puede calificar de científico, esperaba Saint-Simon la solución del problema social de una reforma del saber, y por lo tanto de una élite científica, hace la llamada a una clase social, la clase de los industriales, para destruir los vestigios del sistema social caducado. En la medida en que la crisis se convierte en la del sistema en su totalidad, requiere la intervención de la clase social a lo que directamente conciernen las convulsiones sociales. Como Marx expresará en 1843, volviendo de este modo no a un tema sino al conjunto de intuiciones coherentes que antes habían sido ligadas en la obra saint-simoniana, las sociedades europeas llegan al

10. «...las crisis que estos pueblos están llamados a sufrir, sin que fuerza alguna en el mundo pueda impedirlo...», *ibíd.*, p. 32.

11. «...disipar el embrollo de ideas que anualmente causa la masacre de varios millones de hombres», *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, p. 56.

12. *Ibíd.,* p. 11.

término de una evolución que las conduce a un punto extremo de contradicciones, pero el final de esta crisis histórica requiere la intervención de la clase social oprimida llamada a instaurar el nuevo sistema social.

Por profunda que sea esta crisis, no vuelve imposible un cierto conocimiento de los medios necesarios para superarla. Como lo demostrará detalladamente la interpretación de la historia, si la crisis corresponde a la desorganización progresiva de un sistema espiritual y temporal, también se debe a la subida de las nuevas fuerzas que tienden a destruir la organización antigua. Se verá que la clase industrial, lentamente reforzada por la expansión de la industria, será llamada a romper el antiguo edificio y a imponer su propia voluntad a la totalidad social. Desde entonces el enunciado de las reformas y la descripción anticipada del futuro sistema social, el sistema industrial, se hacen posibles. Esta tarea es urgente por el carácter dramático de la crisis, y es necesaria pues comporta, como veremos, un elemento indispensable para la reorganización social; pero también es posible ya que el estudio del presente y del pasado proporciona los medios para señalar los grandes trazos de la sociedad futura. De la misma forma que para Proudhon y Marx el conocimiento de las contradicciones económicas hará posible la formulación del proyecto político, el conocimiento del futuro de la industria hace posible, a los ojos de Saint-Simon, la elaboración científica del sistema industrial. La intención reformadora se distinguirá explícitamente del utopismo al encontrar sus justificaciones en un conocimiento científico del devenir social.

Concebida de esta forma, la voluntad de participar en la solución de los problemas planteados por la crisis se vincula directamente a una reflexión que toma como tema el desorden histórico y que va a conducir a la designación del objeto social como objeto de ciencia. La conciencia de una crisis invita a estudiar su naturaleza, a explicar su dinámica; la intención reformadora y la pretensión de aportar una solución basada en el devenir histórico obligan a nuevas precisiones concernientes al estado del «cuerpo social». Desde entonces incesantemente quieren ligarse, en la obra de Saint-Simon, los proyectos de reforma y las indicaciones concretas sobre la sociedad contemporánea. En el escrito de 1802, el proyecto de constituir un nuevo poder espiritual lleva inmediatamente a una reflexión sobre las condiciones de realización de tal proposición y luego a una reflexión sobre las diferentes clases sociales: se encuentra en él planteada, como una distinción esencial, la descomposición del orden social en «propietarios y no propietarios» [13].

Pero es en el momento en que Saint-Simon, liberado de la censura imperial, formula el plan de los trabajos necesarios para lo que él llama el fin de la «revolución», cuando acumula las indicaciones sobre la socie-

13. «Al descomponer el orden social se encuentra esta primera división en propietarios y no-propietarios, que ha reemplazado a la de hombres libres y esclavos que existían en los siglos demasiado alabados de los griegos y de los romanos», *Lettre aux Européens* (1802), París, F. Alcan, 1925, p. 79.

dad de la Restauración y tiende a circunscribir el objeto de esta nueva ciencia que se esfuerza por fundar. Consciente, en efecto, de la extensión de la crisis y convencido de que atañe al conjunto de la sociedad en su estructuración fundamental, tenderá a considerar la sociedad en su totalidad o, según su vocabulario, en su realidad de sistema histórico. Desde el principio, el problema no puede consistir en limitar la reforma a una revisión de poderes gubernamentales y el objeto de estudio no puede ser solamente el régimen particular de los poderes. Se verificará, en los esquemas históricos propuestos, cómo los cambios, aparentemente grandiosos, aportados por la Revolución del 89, no han aportado más que modificaciones parciales y no han tocado para nada lo esencial: limitados a los cambios fundamentales, han dejado subsistir el orden social antiguo que precisamente queda por destruir. Lo que está en cuestión no es, pues, una revolución política sino una revolución de la totalidad social por la cual llegaría una nueva organización del sistema. Desde el primer escrito de 1802 se examina, todavía superficialmente, la relación entre las diferentes clases sociales y el equilibrio de las fuerzas en el conjunto social [14]. En los escritos posteriores a *La industria* serán examinados los poderes respectivos de las fuerzas en presencia y particularmente las posibilidades objetivas de las grandes clases sociales en conflicto.

Aunque Saint-Simon no haya explicitado precisamente su metodología, ofrece de esta forma el modelo de una reflexión que lleva sobre un objeto claramente circunscrito el de la totalidad social examinada en su sistema y en el poder relativo de sus elementos. Efectivamente, una de las primeras intuiciones conduce al carácter inesencial de los poderes políticos y a la primacía de esta sociedad que Marx, volviendo a una expresión del siglo XVIII que Saint-Simon ya había encartado, llamará sociedad civil. En la problemática de Saint-Simon, no importa tanto discutir las diversas formas políticas como considerar las relaciones entre las diferentes fuerzas sociales y examinar cómo se combinan éstas en un sistema que define la totalidad. Se observará que en la sociedad moderna las fuerzas esenciales se encuentran concentradas en la industria y en las clases industriales: es, pues, en la organización de las industrias donde será necesario investigar los rasgos de la sociedad. Pero no será una ciencia limitada a los fenómenos económicos lo que sustituirá a los debates políticos: Saint-Simon no retiene de los trabajos de los economistas el contenido de esta ciencia, sino sus conclusiones sobre la organización de la sociedad en su conjunto y sobre la relativa importancia de las fuerzas [15]. Interesa estudiar, no la economía política en sí misma, sino el equilibrio o desequilibrio entre las grandes funciones sociales, tales como las funciones de producción ma-

14. «Las sociedades... no se conservan más que por el juego de las fuerzas que se combaten», *ibid.* p. 80.

15. «El autor (J.-B. SAY)... ha sentido vagamente y como a pesar de sí, que la economía política es el verdadero y único fundamento de la política», *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 185.

material y las ciencias, las relaciones orgánicas o conflictivas entre las clases sociales y las razones de estas relaciones, integrando estos diferentes elementos en el sistema que constituye el todo de la sociedad.

2.° Esta intención reformadora encuentra su condición de posibilidad en el carácter histórico de los fenómenos humanos: la reforma de la sociedad es posible pues los sistemas sociales han sido diferentes y pueden modificarse; además, los proyectos de reforma encontrarán en la historia su contenido ya que ellos deben corresponder a las tendencias reales del devenir. Además, es una dimensión esencial en el método saint-simoniano la de pensar la realidad humana como un devenir e interrogar los sistemas sociales y los fenómenos parciales en su temporalidad. Es evidente, a los ojos de Saint-Simon, que los fenómenos humanos tienen una historia, que evolucionan, se transforman y que no son explicables ni comprensibles sino insertos en su duración, en su devenir temporal inmanente. «La especie humana» no es una realidad sustancial que podría ser estudiada en lo intemporal, y la sociedad no es una «organización» que podría estudiarse fuera de sus manifestaciones concretas y múltiples: la realidad de la especie humana no es más que la de sus transformaciones en el curso de los siglos. La historia no está hecha por una sucesión de accidentes que vendrían a afectar una constitución social intemporal, forma el tejido real de las organizaciones sociales que no son y no se definen más que en su historia. Una organización provisional no es lo que es más que por su pasado y es esta historia la que rinde cuenta de su naturaleza.

Este hecho de la evolución no está por construir; es, para Saint-Simon, un hecho de observación que se impone al conocimiento como una realidad. Esta realidad del devenir histórico se constata por una observación atenta de la historia de las civilizaciones, por el descubrimiento de la heterogeneidad de los períodos y el descubrimiento de las causalidades de su encadenamiento; para esto sólo es necesario remitirse a los estudios históricos comparativos y sintetizarlos en una perspectiva general. En el mundo europeo, en particular, desde la Edad Media hasta la Restauración, las transformaciones y los cambios son suficientemente aparentes como para que una simple observación sea demostrativa de la realidad de las evoluciones. Saint-Simon rechaza por «extravagante» la teoría de la inmovilidad de las organizaciones sociales; rechaza también con firmeza la teoría según la cual los fenómenos humanos no harían más que repetir periódicamente los mismos caracteres: denomina, para rechazarlos, «filósofos circulares» [16] a los pensadores que han pretendido que el espíritu humano y los tipos de sociedad evolucionan siempre en el mismo círculo, repitiendo las mismas formas y volviendo fatalmente a su punto de parti-

16. *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siecle, Œuvres* de Claude Henri de SAINT-SIMON, París, Ed. Anthropos, vol. VI, p. 140.

da. La historia de la humanidad es, por el contrario, la de una transformación, la de un «desarrollo», y las sociedades no pueden ser comprendidas más que en el seno de este devenir.

Sin duda esta perspectiva historizante no es, en estos primeros años del siglo XIX, original: esta larga visión histórica no hace más que reemprender las reflexiones de los numerosos escritores y publicistas contemporáneos a Hegel, quienes, golpeados por la movilidad y las transformaciones sociales, perciben en el pasado un desarrollo susceptible de ser vuelto a pensar a partir del presente. Y en efecto, Saint-Simon no pretende descubrir esta lectura historizante de los fenómenos sociales y declara que no hace más que continuar la obra de Condorcet, no discutiendo más que la ejecución y no la concepción. Considera que no tiene que inventar este método, sino perfeccionarlo, desembarazarlo de las interpretaciones erróneas y aplicarlo rigurosamente a la observación de los hechos sociales y políticos. De esta forma, no se opondrá más que a los tradicionalistas como De Bonald, cuyas concepciones antihistóricas habían sido comúnmente criticadas en el seno de los movimientos liberales.

Pero Saint-Simon va a esforzarse en proponer una interpretación radical del devenir histórico tomando de las filosofías sensualistas lo que vendría a confirmar una teoría materialista de la historia; va, además, a dar al devenir un contenido nuevo y a suscitar paulatinamente el progreso del espíritu humano por una evolución de los sistemas sociales. Simultáneamente, se encontrará planteado el problema de las causas del desarrollo social, causas que se encontrarán situadas esencialmente, después de 1816, en la extensión de las fuerzas industriales.

Saint-Simon reprocha a la obra de Condorcet el no haber llevado más lejos la historicidad de la humanidad, el haber prestado al hombre una inteligencia *a priori* y el no haber planteado el problema de la génesis del lenguaje. Esto era admitir un límite a los fenómenos de la génesis y prestar a la razón humana una realidad intemporal. Saint-Simon bosqueja, por el contrario, una teoría evolucionista y rehúye marcar un límite entre el hecho animal y el hecho humano. Vuelve varias veces sobre el tema de la identidad original del hombre y el animal: el hombre no poseía inteligencia alguna particular que le diferenciara de los animales. La comparación entre el recién nacido y el animal no muestra superioridad alguna innata en el ser humano [17]: originariamente el hombre no fue más que el animal físicamente mejor organizado y sólo es a partir de esta superioridad física que se desenvuelve contrariamente a los otros animales. Los documentos concernientes a las sociedades primitivas demuestran que las antiguas tribus no disponían de medios muy diferentes de los de los animales superiores, ninguna línea delatora separa entonces con nitidez la organización humana de la organización animal [18]. La superioridad de las

17. *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, pp. 112-113.
18. *Ibid.,* p. 113.

sociedades humanas no se crea pues más que progresivamente por el combate que los hombres libran contra las condiciones naturales, contra los seres animados y por la transformación inmanente que ellos operan sobre sí mismos. Lejos de que los hombres lleguen necesariamente a la noción de causalidad y a la idea de Dios, la observación demuestra agrupaciones humanas no llegadas todavía a este grado de abstracción [19]. Los signos y el lenguaje fueron creaciones del hombre y sólo después de «la formación del sistema de signos» [20] aparece una línea de demarcación definitiva entre la animalidad y las sociedades humanas. Que esta evolución sea posible, lo demuestra el estudio del hombre individual que pone en evidencia la ausencia de ideas innatas y de conocimientos culturales antes de la participación en un grupo humano.

Del empirismo de Locke, Saint-Simon retiene el método general que introduce la explicación genética en los fenómenos psicológicos, la crítica del innatismo y del automatismo animal, y la explicación de la formación de las ideas que demuestra, a sus ojos, la posibilidad de una «perfectibilidad del espíritu humano» [21]. De Condillac retiene la idea de una «generación» del espíritu y la afirmación general de que el hombre tiene todo por adquirir: sus pensamientos, sus hábitos, incluso el mismo uso de sus sentidos. Ésta es también la conclusión que él saca de las observaciones del Dr. Itard sobre el Salvaje de Aveyron [22].

Estas observaciones evidencian la realidad de una evolución del hombre a partir de la animalidad hasta las civilizaciones modernas; muestran que esta evolución es científicamente explicable sin ningún recurso a cualquier «poder sobrenatural». La evolución del hombre puede hacerse y se realiza, como expresa Condillac, únicamente por la intervención de las sensaciones y de los deseos como se hará en la sociedad por las luchas y los conflictos bajo la sola presión de las condiciones sociales inmanentes. En *La ideología alemana* Marx no dejará de reemprender este movimiento de pensamiento que encuentra en las concepciones empirista y evolucionista las justificaciones teóricas de una ciencia de la historia; Saint-Simon sugiere que la evolución de la especie humana debe ser llevada a la historia natural del mundo y Marx indicará, por lo menos provisionalmente, que la ciencia de la historia puede ser examinada como una parte de la historia natural [23].

En las obras anteriores a 1816, Saint-Simon bosqueja el cuadro de la evolución humana desde las tribus primitivas hasta la civilización contem-

19. *Ibíd.,* p. 117.
20. «La línea de demarcación entre la inteligencia del hombre y el instinto de los animales no ha sido claramente trazada hasta después de la formación del sistema de los signos y convenciones hablados y escritos», *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 127.
21. *Ibíd.,* p. 31.
22. *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, pp. 118-126.
23. *L'idéologie allemande,* trad. R. Cartelle y G. Badia, París, Ed. Sociales, 1965, p. 18.

poránea. En la *Memoria sobre la ciencia del hombre* distingue doce «términos» que designan los estados de «desarrollo» que separan los primeros hombres cercanos todavía a la animalidad a los del mundo contemporáneo. Estas «épocas» sucesivas formarían la «serie» de la existencia de la especie humana [24]. Después de 1816, Saint-Simon abandona estas ambiciones enciclopédicas para no retener de la evolución universal más que estos últimos siglos que anuncian la organización del sistema industrial, y desde entonces los estudios anteriores sobre la historia de la especie humana parecerán no haber aportado más que los fundamentos metodológicos a una comprensión «positiva» del cambio social contemporáneo.

En lo sucesivo, todas las discusiones sobre el presente y sobre el futuro de la sociedad, los debates sobre los medios prácticos para completar la revolución, van a tomar su argumento del esquema histórico muchas veces repetido que va del sistema feudal al sistema industrial y que distingue tres grandes períodos en la historia de las sociedades europeas. Es desde luego en este esquema histórico trinitario donde los temas esenciales de la prevalencia de la industria, del declive de lo político, de la llegada de la acción política de las clases industriales, van a tomar lugar y significación.

El primer período de esta historia moderna debe pensarse en términos de *sistema* ya que fue esencialmente una «combinación» [25] de dos poderes, el poder espiritual «papal y teológico» y el poder temporal «feudal y militar» [26]. Saint-Simon data en la caída del Imperio Romano los orígenes de esta organización social: es en esta época cuando empieza en Europa la predicación del cristianismo, que sustituirá progresivamente al politeísmo por una religión teísta y unificadora. De la misma forma el poder temporal se constituirá lentamente después del aniquilamiento del poder romano y a través de las múltiples guerras con los pueblos extranjeros. Hacia los siglos X y XI esta organización social llega a su perfecta constitución y a la combinación equilibrada del poder espiritual bajo la autoridad de la Santa Sede y del poder militar o feudal.

En esta misma fecha empieza el segundo período de este devenir, cuyo conocimiento es primordial para una justa comprensión de las transformaciones modernas: la fase de desorganización del sistema feudal. Saint-Simon retendrá de este fenómeno histórico de descomposición dos conjuntos de acontecimientos correspondientes a la dualidad de poderes anteriormente combinados: la emancipación de los municipios y el nacimiento de las ciencias positivas. El desarrollo progresivo de la actividad industrial y el lento enriquecimiento de las clases dadas a la producción permitieron a los municipios emanciparse y, desde entonces, limitar el poder temporal

24. *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, p. 174.
25. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, pp. 78 y ss.
26. *Ibíd.*

de los feudales. La «capacidad» industrial viene progresivamente a poner en jaque el poder político de la nobleza. Y por lo mismo el progreso de las ciencias positivas, debido en particular a la introducción de las ciencias físicas en Europa por los árabes, y el establecimiento de las escuelas para la enseñanza de los conocimientos positivos, dieron origen a una «capacidad espiritual positiva» [27] o científica que se dirige poco a poco contra el poder teológico y tiende a reemplazarlo. La Reforma luterana, al atacar al autoridad pontificia y al sustituir el derecho de examen por el principio de la creencia antigua, arruina definitivamente el poder espiritual como poder espiritual europeo [28]. El siglo XVIII debía señalar el apogeo de esta contestación al antiguo sistema: siguiendo la obra de destrucción anteriormente desarrollada, condujo al extremo la crítica de los dos poderes tradicionales y acabó con la ruina del sistema feudal «en sus elementos y en su conjunto» [29].

La Revolución del 89 no fue, por tanto, un acontecimiento sin precedentes: no fue, en realidad, más que el resultado de una larga fase de desmantelamiento de los poderes, «su necesidad fue irrevocable» [30] debido a la descomposición anterior. Pero Saint-Simon no va a cesar de decir, bajo diversas formas, que esta revolución no ha hecho más que confirmar la desorganización de un sistema sin constituir en modo alguno el sistema social nuevo correspondiente a las posibilidades objetivas de la sociedad. Desde luego, este período de la Restauración en el que vive Saint-Simon, cuando escribe sus principales obras, le parece un período de transición donde los antiguos poderes, aunque despojados de su eficacia positiva, prolongan su existencia anacrónica [31]. Políticamente, la antigua y la nueva nobleza conservan su poder y la clase improductiva de legistas continúa inspirando lo esencial de las acciones gubernamentales. Intelectualmente, la influencia del Siglo de las Luces queda preponderante, limitando así a la inteligencia a los trabajos de crítica y desviándola de la organización concreta y positiva de las actividades sociales. En lo sucesivo es en esta paradoja histórica, en esta crisis mundial de las civilizaciones, donde Saint-Simon va a pensar el futuro, a percibir el acontecimiento de una nueva revolución, y a situar la tarea práctica de la ciencia del hombre.

Cualesquiera que sean los detalles de este despedazamiento histórico, detalles que no están exentos de correcciones entre una obra y otra, interesa subrayar el contenido de estos períodos y la ley de estas distinciones, pues esta cuestión enlaza la designación de las dinámicas de la historia. Sobre este punto Saint-Simon parece haber atravesado una evolución que aclara la originalidad de su respuesta final.

27. *Ibíd.*, p. 85.
28. *Ibíd.*, p. 89.
29. *Ibíd.*, p. 104.
30. *Ibíd.*, p. 105.
31. «Nosotros no hemos llegado a salir del antiguo sistema», *Des Bourbons et des Stuarts*, Ed. Anthropos, vol. VI, p. 522.

En la *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX* (1807-1808), Saint-Simon critica las divisiones de la historia tradicional en siglos o en reinos y se propone reemprender el proyecto de Condorcet que fue el primero en componer la historia según las etapas del desarrollo del «espíritu humano» [32]. Subraya la originalidad de la tentativa de Condorcet que parecía haber sustituido el desorden de las historias parciales por el estudio científico de la historia humana en su evolución. Pero el contenido que se propone dar a esta historia monumental de la humanidad concierne esencialmente a los conocimientos, religiosos o científicos, y a los descubrimientos intelectuales. La elección de las «divisiones» se encuentra motivada por los grandes cambios «en la marcha del espíritu humano» [33]. Las grandes rupturas históricas están marcadas entonces por la predicación de Moisés, el deísmo socrático y la expansión científica que sigue a la fundación del Islam. Y desde entonces Saint-Simon parece conceder a los cambios intelectuales y al «perfeccionamiento» de los conocimientos la causalidad esencial del devenir de la historia. No duda, por ejemplo, de que el hundimiento del Imperio Romano se debió a la crisis intelectual marcada por la llegada del cristianismo. Puede por tanto concluir, a partir de esta lectura intelectualista de la historia, que la solución de la crisis contemporánea será aportada por la organización de un sistema científico y, ya que todos los conocimientos dependen finalmente de la teoría científica sintética, la crisis será resuelta por la invención de la síntesis científica que podrá ser la universalización de la física newtoniana. En el mismo sentido podía pensar en 1802 que la organización de un nuevo poder espiritual constituía la reforma más urgente por realizar.

Por el contrario, a partir de 1816, al trazar de nuevo la historia de las naciones europeas en términos de sistemas, en términos de organización, de realización y de descomposición del sistema social, Saint-Simon da a la historia otro contenido y a la ciencia del hombre un objeto radicalmente distinto. No se tratará de describir el desarrollo o el progreso de la inteligencia, sino de poner en el centro de la descripción la organización social en la pluralidad de sus elementos: la descripción de los conocimientos intelectuales no será eliminada pero no intervendrá más que para subrayar las funciones de un elemento en una totalidad sistemática. La atención no deberá dirigirse al progreso del espíritu humano sino a las relaciones de las diferentes fuerzas sociales en un sistema histórico, y, en particular, en el sistema industrial. Será necesario estudiar la pluralidad de las fuerzas en presencia y preguntarse, por ejemplo, sobre el poder relativo de las clases sociales y sobre sus funciones recíprocas en el «cuerpo social». Desde entonces el abandono por parte de Saint-Simon de sus ambiciones de volver a trazar una historia universal de la especie humana

32. «La historia ha estado hasta el presente mal dividida; ...las épocas elegidas para determinar estas divisiones no han sido tomadas en la serie general de desarrollo de la inteligencia humana», *Introduction aux travaux scientifiques, ibid;* p. 147.

33. *Ibid.,* p. 150.

instaura un nuevo objeto científico que estamos tentados a calificar de sociológico por oposición a sus trabajos históricos anteriores.

Desde entonces, en lugar de que los períodos tomen el sentido de su posición en un desarrollo continuo, es en sí mismos donde encuentran su orden, rimando la historia según su propia ley. La historia estará marcada desde entonces por la especificación de los sistemas sociales, deberá ser repensada a partir de los tipos sociales, en términos de organización o de desorganización, y a partir de estructuras inmanentes a los tipos sociales históricos.

Sin pretender que Marx haya podido encontrar sólo en Saint-Simon esta visión de la historia, podemos notar que se encontraba constituido de esta forma, en los primeros años del siglo XIX, un método intelectual coherente que se proponía descubrir en los fundamentos de las sociedades la sistematización de las fuerzas sociales y de volver a pensar la historia en términos de sistemas sucesivos. Cuando Marx verá en la historia una sucesión discontinua del régimen de producción, cuando describirá, en *El Capital,* la acumulación primitiva como una fase de organización del capitalismo, volverá a tomar sobre un nuevo contenido un método intelectual del que la obra de Saint-Simon proporcionaba el modelo. Este método invitaba, por otra parte, al insistir sobre la discontinuidad insuperable entre los sistemas sociales, a pensar el cambio histórico en términos de revolución.

3.° Desde 1802, Saint-Simon afirma la posibilidad de estudiar científicamente los fenómenos humanos y su intención de promover este conocimiento: como escribe al principio de la *Memoria sobre la ciencia del hombre,* cuyo objetivo es trazar un primer bosquejo de esta ciencia, el conocimiento del hombre y de la especie humana es posible ya que todos los conocimientos son llamados a pasar de lo conjetural a lo positivo [34]: es urgente ya que debe esperar de ella que haga positivas la moral, la política y la filosofía [35]. Pero la concepción de esta ciencia atraviesa, de 1802 a 1825, una profunda evolución que concierne a la vez a la definición de su objeto y a la indicación de sus métodos; y aunque la *Memoria sobre la ciencia del hombre* es la obra más explícita sobre este tema, no expresa toda la metodología de Saint-Simon ya que fue escrita antes de que este pensamiento hubiera alcanzado su plena originalidad.

Sucesivamente Saint-Simon se propone fundar la metodología de la ciencia del hombre sobre las ciencias físicas, luego sobre la fisiología, y abandona, después de 1816, este doble proyecto. Estas dos tentativas no

34. «Todas las ciencias han comenzado por ser conjeturales; el gran orden de las cosas las ha llevado a todas a convertirse en positivas», *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, p. 25.

35. *Ibid.,* p. 29.

son, sin embargo, inútiles, aportan a la última metodología elementos teóricos no desechables.

En la *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX*, el fundamento teórico de la ciencia del hombre será descubierto en la unificación de todos los fenómenos naturales y en la síntesis de todas las ciencias que realizará el «fisicismo». En esta obra y en sus *Cartas a la Oficina de las Longitudes*, Saint-Simon cree poder afirmar que él ha descubierto la base del nuevo sistema científico en la extensión de la ley de la gravitación. Newton no ha aplicado su descubrimiento más que a los fenómenos de la física celeste, no ha percibido que el universo, en la totalidad de sus fenómenos astronómicos, físicos, fisiológicos y humanos, constituye una unidad y depende de esta ley única [36]. A partir de esa ley hecha universal, se podrá concebir la unidad del mundo y la de todos los fenómenos naturales: se deberá cesar entonces de oponer los hechos humanos designados con el término de «morales» y los hechos físicos, ya que no constituyen más que un solo orden, el orden físico [37]. Sin embargo, Saint-Simon no proyecta en modo alguno reducir la realidad humana a los fenómenos físicos y el método histórico al método de las ciencias de la naturaleza: yuxtapone inmediatamente la historia monumental de Condorcet a la teoría generalizada de la atracción y no espera de ésta más que un fundamento histórico para la historia del hombre. Prácticamente el principio de Newton tiene por función eliminar las hipótesis teológicas y fundar una ciencia de la historia sobre una teoría materialista. Se trata, por la afirmación principal de una naturalidad universal y de una total inteligibilidad de lo real, de aprender a considerar los hechos humanos como hechos reales susceptibles de recibir una explicación positiva, de hacer desaparecer todas las tentativas teológicas o innatistas que tenían por consecuencia introducir en la realidad elementos irracionales y dar a los hechos humanos carácteres inaccesibles a la observación. Saint-Simon retiene entonces de Locke y de Condillac todo lo que viene a confirmar una teoría evolucionista y materialista de la historia: al hacer de la conciencia un fenómeno natural [38] y al demostrar la posibilidad del desarrollo humano se hará posible el conocimiento científico de todos los fenómenos humanos.

Y por lo mismo Saint-Simon va a sacar del vocabulario de la fisiología conceptos eficaces y un modelo que le será útil para su teoría de los sistemas sociales. El acercamiento entre la ciencia del hombre y la fisiología está expresado ya en las *Cartas de un habitante de Ginebra* [39], reempren-

36. «No se ha visto que los fenómenos de todas las clases eran efectos de esta causa», *Introduction aux travaux scientifiques*, Ed. Anthropos, vol. VI, p. 117.

37. «No existen dos órdenes de cosas; sólo existe uno: el orden físico», *ibid;* p. 131.

38. «El pensamiento es una atracción material: es un resultado del movimiento del fluido nervioso», *ibid.*, p. 126.

39. «Ha sido al considerar como fenómenos fisiológicos nuestras relaciones sociales, cuando he concebido el proyecto que les presento», *Lettres d'un habitant de Genève, Œuvres*, vol. XV, p. 40.

dido en la *Introducción a los trabajos científicos* y en la *Memoria sobre la ciencia del hombre,* donde los hechos humanos están relacionados con la «física de los cuerpos organizados», y en *Sobre la fisiología* [40], donde el método fisiológico parece constituir el método propio para la observación de las estructuras sociales. Saint-Simon empleará, en efecto, conceptos sacados del vocabulario de la fisiología: para oponerse al lenguaje de los filósofos «moralistas y metafísicos», usará términos de «función», «órgano», «modo de vitalidad», «trauma», «constitución fisiológica de las sociedades», sugerirá que las diferentes instituciones son comparables a «reglas higiénicas» que tienen como función reglamentar los intereses fundamentales de la sociedad. Pero el uso de estos conceptos no entraña en modo alguno una reducción de los sistemas sociales a sistemas biológicos, y Saint-Simon no se preocupa por limitar el vocabulario de las ciencias del hombre al material conceptual de la fisiología. En los mismos textos subraya el papel de las pasiones, de la imprevisión, de la razón de la inteligencia o de la ignorancia, la importancia de las «facultades morales» y sobre todo la realidad de los conflictos y de las revoluciones. Temiendo quizá que un estudio en términos de funcionalidad no conduzca a ignorar el carácter relativo e histórico de los tipos sociales, Saint-Simon añade a estas indicaciones sobre el método fisiológico que las relaciones entre las clases, los objetivos colectivos, las funciones de los diferentes grupos son históricos y no fueron idénticos en el trancurso del tiempo [41]. La intención de Saint-Simon no es, pues, asimilar lo social a lo biológico, sino más bien constituir un método que encontrará, en parte, su modelo en las ciencias fisiológicas. Este acercamiento permite, en particular, enseñar que una sociedad constituye una organización particular, «un sistema de organización» que es posible describir como una totalidad y cuyo conocimiento positivo o científico es posible. Toda parte del cuerpo social debe ser examinada como un elemento que participa activamente en todo según funciones estudiables. Este método debe demostrar, por ejemplo, que las instituciones sociales no son arbitrarias, que son determinadas por el estado social en su conjunto y que se puede buscar científicamente su grado de conveniencia a las necesidades colectivas.

De esta forma, los recursos a las ciencias físicas y a la fisiología han procurado una justificación para la constitución de la ciencia del hombre: ha servido para demostrar que una ciencia positiva de hechos «morales» era posible y que las organizaciones sociales podían ser pensadas como fenómenos naturales. Pero estas ciencias no han procurado el objeto sobre el que se fijará el estudio de Saint-Simon: desde 1813, es dentro de la historia, tal como era pensada por los filósofos del progreso, donde se en-

40. *De la physiologie appliquée a l'amélioration des institutions sociales, Œuvres,* vol. XXXIX. Una nota inserta en las *Œuvres completes* (*ibíd.,* p. 193) atribuye este texto al doctor Bailly; Saint-Simon aprueba el contenido no sin añadir consideraciones históricas.

41. *Ibíd.,* notas de Saint-Simon, pp. 194-195.

cuentra la materia de reflexión, y la economía política vendrá, en 1816, a confirmar y modificar esta delimitación del objeto.

Como demuestran los desarrollos de la *Memoria* de 1813 sobre la historia de la «especie humana», la ciencia del hombre tendría por objeto el estudio del individuo y el estudio del devenir de la humanidad. Saint-Simon se propone reemprender la obra de Condorcet eliminando los errores de un espíritu víctima de su pertenencia a un período exclusivamente crítico [42]. Restituir la historia científica, es, en efecto, reemprender el método que Condorcet ha ilustrado en su *Esbozo de un cuadro de los progresos del espíritu humano* y que se dedica a recapitular las etapas sucesivas de la especie humana hasta el período contemporáneo. Saint-Simon vuelve a las expresiones de Condorcet designando en la complejidad de la historia las «épocas» de la especie humana y la «marcha del espíritu humano». En realidad, tiende a desplazar la descripción hacia un análisis de los sistemas culturales por los que la humanidad habría atravesado. Reprocha a Condorcet el haber insistido demasiado sobre la «carrera especulativa» [43] en detrimento de la «carrera activa», sugiriendo que una descripción de las épocas no debería limitarse al estudio de las «luces», sino insistir igualmente sobre las diferentes formas de actividad social. Y en efecto, presentando de nuevo a grandes trazos las formas culturales de las civilizaciones antiguas, mezcla las ideas que conciernen a las técnicas de fabricación, los modos de alimentación, el desarrollo de las artes y de los oficios y las estratificaciones sociales [44]. En su descripción, el «desarrollo de la inteligencia humana» tiende a no constituir más que un elemento o un índice en una historia monumental de los tipos culturales. Igualmente reprocha a Condorcet el haber creído en un progreso general de la humanidad, haciéndole esta objeción, que volverá a presentar Marx, según la cual la sociedad griega llegó a una perfección y a un respeto del arte que ninguna otra sociedad posterior pudo inventar de nuevo [45]. Saint-Simon tiende, igualmente, a sustituir una historia de tipos sociales en la pluralidad de sus aspectos materiales e intelectuales por el desarrollo del «espíritu».

El conocimiento positivo de este desarrollo es posible ya que obedece a las necesidades inmanentes que pueden constituir el objeto de un saber. Sin disponer de la expresión *determinismo histórico,* es, sin embargo un determinismo de un tipo específico el que Saint-Simon atribuye al devenir de los tipos sociales. En una página de las *Cartas de un habitante de Ginebra,* página que lleva al extremo esta idea, Saint-Simon imagina lo que habría podido predecir una inteligencia perfecta llegada por el conocimiento total de lo real a un momento cualquiera, y concluye que este

42. *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, pp. 64-66.
43. *Ibid.,* p. 65.
44. *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, pp. 127-149.
45. *Ibid.,* pp. 142-144. *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundisse, 1857-58),* París, Anthropos, t. I, pp. 41-42.

espíritu real habría podido predecir todos los cambios posteriores concernientes a los fenómenos físicos así como los fenómenos llamados morales [46]. En *El organizador,* se pregunta lo que habría podido preveer una inteligencia omnisciente al principio de la fase de desorganización del sistema feudal, y contesta que este hombre de genio, si hubiera podido conocer suficientemente el presente, habría previsto «infaliblemente» toda la revolución posterior desde su origen [47]. A partir de 1816, Saint-Simon no cesará de repetir que el acontecimiento de la revolución y la instauración de la sociedad industrial no son asuntos que la sociedad puede rechazar, sino una necesidad que el pensador debe descubrir. Este movimiento histórico es tal que no está bajo el poder de ninguna fuerza humana el poder oponérsele, ni siquiera el de obedecer sólo a medias. Para designar la necesidad de este devenir, Saint-Simon usa esta comparación con el devenir cósmico que Marx empleará para designar, en *El Capital,* el retorno cíclico de las crisis económicas [48].

En las obras de madurez esta reflexión sobre la necesidad histórica toma por objeto y por explicación las grandes dinámicas que han determinado el conjunto de la evolución y que dan cuenta de la necesidad de la desorganización del sistema social pasado. Es pues en este doble desenvolvimiento histórico, en el de la capacidad industrial y de la capacidad científica, donde será necesario investigar las razones de la necesidad histórica y la explicación de la revolución presente.

En efecto, este recurso a una historia progresiva y determinada tiene como fin conducir a un conocimiento científico del presente y limitar en la actualidad los objetos y las fuerzas tenidos por esenciales. La comprensión del presente no se opera más que por una reintegración del momento particular en el desenvolvimiento histórico y por el aislamiento de las dinámicas fundamentales. Saint-Simon recomienda tomar en relación al presente una perspectiva suficiente de tal forma que no parezca entre su pasado y su futuro, más que el punto de encuentro entre dos series, la una conocible y la otra previsible: es con esta condición como podremos «razonar bien» [49]. El acontecimiento histórico no es inteligible más que a condición de descartar las causas próximas y accidentales y de volver a pensar el particular en las continuidades de las dinámicas lejanas. De esta forma, la abolición de los privilegios feudales y el establecimiento solemne del principio de libertad de conciencia en 1789 no son inteligibles sino están remitidos a sus orígenes lejanos, que fueron la emancipación de los municipios y el debilitamiento del poder teológico [50]. El acontecimiento revolu-

46. *Lettres d'un habitant de Genève, Œuvres,* vol. XV, p. 60.
47. *L'organisateur, ibíd.,* vol. XX, p. 113.
48. «Aunque esta fuerza deriva de nosotros, no está en nuestro poder el sustraernos a su influencia o de dominar su acción así como no lo está el cambiar a nuestro gusto el impulso primitivo que hace circular nuestro planeta alrededor del sol», *ibíd.,* p. 119. *Capital,* Ed. Sociales, 1950, Lib. I, t. III, p. 205.
49. *Mémoires sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, pp. 287-288.
50. *Système industriel, Œuvres,* vol, XXI, pp. 86-87.

cionario no hizo más que dar «el último toque» a esta gran empresa. De la misma forma, es necesario descubrir, en el presente, la historicidad de los elementos, ya que una forma social, participante de una dinámica histórica, tiene, en cierto modo, una edad. Interesa, por ejemplo, descubrir en qué momento de su historia se encuentra la industria, lo que no podrá hacerse más que por una «recapitulación sumaria» de las etapas de su carrera [51]. La interpretación histórica del presente disipará la confusión aparente y permitirá sacar las siguientes significaciones inmanentes. Va a permitir, en particular, introducir en la actualidad de lo social esta distinción esencial entre dos tipos de realidades opuestas: las formas declinantes y las formas en vías de constitución. El conjunto social comporta, efectivamente, elementos en vías de desaparición, fuerzas «caducas» que tienden a debilitarse y a deshacerse, y fuerzas cuya «influencia se convierte en preponderante» y cuya «superioridad tiende a pronunciarse, cada vez más, únicamente por la marcha natural de las cosas» [52]. La distinción de estos dos desarrollos contradictorios permitirá introducir la división laminar entre lo que anuncia el futuro y lo que no subsiste más que a título de supervivencia, y permitirá fundar una política positiva orientada a la puesta en marcha de las fuerzas convertidas en preponderantes. El método histórico, al aprender a distinguir las etapas de un devenir y a descubrir las dinámicas necesarias, desemboca, de esta forma, en una teoría política científica y en una práctica positiva.

Es en esta metodología ya constituida donde debe inserirse la aportación de la economía política. Ella viene a confirmar esta intuición, expresada desde 1802, según la cual las dinámicas sociales tenderían a concentrarse en las sociedades modernas, en el seno de las actividades de la producción: lo que era expresado entonces en términos mesiánicos, de previsión histórica [53], estará en lo sucesivo afirmado como una ley inmanente a la sociedad contemporánea [54] y la prevalencia de la producción reconocida como la relación fundamental de las sociedades modernas. Saint-Simon podrá, por otra parte, pasar más fácilmente de la previsión histórica a la constatación sociológica, en la que no había cesado de investigar las dinámicas profundas y excluido el que los fenómenos políticos pueden ser tenidos por esenciales. Y por lo mismo, retiene de la economía política el principio general de la inteligibilidad de la actividad industrial: los trabajos de los economistas le parecen aportar la prueba de que la actividad social, lejos de depender de decisiones arbitrarias, obedece a necesidades

51. «Es necesario estudiar en qué punto de su carrera política la industria se encuentra en este momento, ahora bien, esto únicamente se puede hacer por una mirada sobre el pasado, por una recapitulación sumaria de los pasos sucesivos que la industria ha dado hasta el presente», *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p. 141.

52. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 68.

53. «Todos los hombres trabajarán», *Lettres d'un habitant de Genève, Œuvres,* vol. XV, p. 55.

54. «La sociedad entera reposa sobre la industria», *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 13.

que tienen la originalidad de no ser opresoras sino de corresponder a las verdaderas necesidades colectivas.

Desde entonces, Saint-Simon, lejos de entretenerse en el contenido de la economía política, va inmediatamente a las conclusiones políticas que puede sacar de ella. Retiene de los trabajos de Adam Smith y de J.-B. Say sus conclusiones generales sobre la importancia de la producción y sobre la improductividad de lo político, para preguntarse sobre las consecuencias de estos principios para la totalidad social. Volviendo a su amplia visión histórica traspone el principio de la prevalencia de lo industrial en términos de relaciones de clase: la «preponderancia» de las actividades de producción y la inesencialidad de lo político significarán en el nivel de la totalidad social, la preponderancia necesaria de la clase de los industriales sobre las clases feudales y el declive de las clases sociales otras veces dirigentes. Éstos son los problemas que van a ser estudiados: la naturaleza del conflicto entre las clases progresivas y las clases declinantes, la situación de desorganización consecutiva al hundimiento del sistema feudal, el advenimiento de la sociedad industrial y el estudio de sus nuevas características. El descubrimiento de la economía política permite a Saint-Simon determinar más rigurosamente lo que será el objeto de sus investigaciones: la certeza de descubrir la dinámica esencial de la sociedad presente le cambia sus ambiciones de trazar de nuevo una historia completa de las civilizaciones. Después de 1816 se limitará al estudio de la crisis contemporánea y del sistema industrial: el pasado no intervendrá más que para esclarecer los conflictos del presente. Y por lo mismo se aparta de sus pretensiones anteriores para reconstituir el conjunto del sistema científico y para escribir una nueva enciclopedia. Este abandono va aparejado con una limitación del papel reconocido por el conocimiento científico: pues, en efecto, la solución de la crisis social no está en atender únicamente la reforma del saber, sino que será más importante llamar a las clases industriales a la unión y a la acción política en lugar de limitarse a la actividad científica. En adelante es el conjunto del sistema social lo que deberá ser pensado de nuevo para promover con ello la organización.

1. Los sistemas

El concepto de sistema reviste, en el vocabulario de Saint-Simon, dos significaciones, y se aplica ya sea a un conjunto de conocimientos ya sea a un conjunto de realidades. En los escritos anteriores a 1816, Saint-Simon se proponía reconstituir sobre una base unitaria el *sistema científico,* siendo esto lo que haría posible la extensión del principio newtoniano. En los escritos posteriores a *La industria* se propone, por el contrario, estudiar esas realidades históricas que son el *sistema feudal* y el *sistema industrial.* Podrá darse con ello una cierta ambigüedad: cuando Saint-Simon

usa la expresión *sistema político*, el lector podrá preguntarse si designa la teoría política formulada por la filosofía o la organización social concreta. Sin embargo, el empleo de un mismo término para designar el conocimiento y lo real es eminentemente significativo en el pensamiento de Saint-Simon, pues, efectivamente, las características de estos dos tipos de sistemas van a ser reconocidas como equivalentes. La definición que se dará de los sistemas intelectuales valdrá para caracterizar los sistemas reales. Saint-Simon no duda, en efecto, que la inteligencia puede llegar a un conocimiento adecuado de su objeto y que de este modo el sistema de pensamiento corresponde al sistema del objeto; pero sobre todo va a demostrar que la realidad social también se organiza en sistema más o menos bien coordinado. Lo que espera del modelo fisiológico es: que enseñe a pensar de nuevo la realidad social en su coordinación de las funciones y en la unidad de sus partes organizadas. También son valiosas las definiciones del concepto de sistema que son propuestas en los primeros escritos, ellas servirán para constituir posteriormente el concepto de sistema social.

El sistema designa en primer lugar la organización, la coordinación de partes diferentes. Volviendo a tomar la definición que Condillac había propuesto al principio del *Tratado de las sensaciones,* Saint-Simon repite que el sistema no es otro que «la disposición de las diferentes partes» [55], el orden en el que ellas se coordinan y se sostienen mutuamente. Las partes se encuentran ligadas según un orden definido y el sistema no tiene otra realidad que esta combinación de sí misma. De este modo la feudalidad fue un sistema social ya que estos poderes distintivos que son lo espiritual y lo temporal tenían sus campos de acción claramente definidos y recíprocamente dependientes.

El sistema designa, por otra parte, lo que por lo que un conjunto constituye una unidad en un todo. Saint-Simon da como sinónimo las expresiones de sistema y de *todo lo sistemático* [56] prestando de esta forma al sistema un carácter unitario y totalizante: de esta forma no habrá sistema cuando se relacionan principios inconciliables tales como las verdades religiosas y las verdades científicas ya que ninguna unificación podría realizarse entre principios heterogéneos. En la *Introducción a los trabajos científicos,* Saint-Simon sugiere que podría haber en la historia de las ciencias una alternativa de fases de síntesis y de fases de análisis, y hace del sistema del mundo cartesiano el modelo de una teoría unitaria y sintética; cualesquiera que sean sus errores, el sistema de Descartes, al eliminar todo recurso a las verdades reveladas y proponiendo hipótesis racionales, ofrece el modelo de una explicación unitaria de los fenómenos particulares [57].

55. *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siecle,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 104.
56. *Ibid.,* p. 32.
57. *Ibid.,* pp. 29-30.

Saint-Simon precisará que estudiando los caracteres sistemáticos de una combinación, no pretenderá captar todos los fenómenos particulares: se trata, por el contrario, de superar los fenómenos secundarios para alcanzar la mayor generalidad o, en otros términos, los principios por los cuales el conjunto del sistema se hará inteligible [58]. Se trata, no de descubrir los detalles del sistema sino de hacer patentes las relaciones fundamentales que son necesariamente simples y pocas si se trata de un sistema coherente. Como indicaba Condillac, el sistema es, por lo mismo, más perfecto cuando sus principios son «mínimos» [59], siendo al descubrir estos principios fundamentales cuando el teórico se acerca a la generalidad. Existe, desde luego, entre los principios y los fenómenos, una relación de causa y efecto, y el descubrimiento de los principios es simultáneamente, en una organización social, el descubrimiento de las fuerzas esenciales a las que los acontecimientos particulares deberán ligarse.

En la aplicación de estas definiciones a las organizaciones sociales, Saint-Simon reconoce lo que debía a los escritos de de Bonald e indica que ha encontrado en ellos el sentido agudo de «la unidad sistemática» [60]. Pero, desde 1802, si Saint-Simon busca desgajar los principios de la nueva sociedad es para descubrir, simultáneamente, la transformación de los sistemas y para pensar históricamente las totalidades organizadas. Como el modelo que ofrece la física, es necesario encontrar dónde la unidad forma un *sistema dinámico* [61] y no se excluye que un sistema, incluso el más unitario, sea llamado a desgajarse y a desaparecer. Lo que enseña la historia de las sociedades europeas es lo que comporta las sucesiones de las fases históricas, fases de organización progresiva de un sistema, de equilibrio provisional o «temporal», después de la desorganización del sistema. El estudio de lo sistemático no excluye en forma alguna el estudio de las transformaciones del sistema, por el contrario, estos ritmos de organización y de desorganización vienen a ordenar el devenir de la historia.

Estudiando, después de 1816, el sistema social, o *sistema de organización social,* Saint-Simon insiste sobre el carácter de realidad del sistema. Como él mismo repite en *El organizador,* el filósofo social no es en forma alguna el creador del sistema: sólo muestra una realidad, un hecho, que está históricamente constituido y que es necesario observar según las reglas de la observación positiva [62]. Éste es el carácter de la realidad del

58. «Por la misma razón que fijamos nuestra atención sobre las consideraciones generales, las consideraciones particulares se nos escapan necesariamente en gran parte» *Les communes ou essais sur la politique pacifique* (1818), Ed. Anthropos, vol. VI, p. 393.

59. *Introduction aux travaux scientifiques, ibíd.,* p. 104.

60. *Ibíd.,* p. 167.

61. *Lettres au Bureau des Longitudes* (1809), *ibíd.,* p. 228.

62. «Un sistema de organización social no se crea, se percibe un nuevo encadenamiento de ideas y de intereses que se ha formado, y se muestra, esto es todo. Un sistema social es un hecho, o no es nada», *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, páginas 179-180.

sistema social que hará posible la creación de una ciencia política poseedora de su objeto y de su cientificidad. Pero añade que esta realidad puede estar oculta incluso cuando está enteramente constituida: esto es lo que ocurre en este período transitorio, anterior a la instauración del régimen industrial donde las decoraciones del antiguo edificio social vienen a ocultar la realidad del sistema [63]. La tarea de la ciencia es, pues, observar una realidad o, más exactamente, descubrir, más allá de las apariencias y contra ellas, la unidad sistemática que sostiene el conjunto de los fenómenos parciales.

Esta realidad del sistema no es solamente del orden del hecho histórico y de la constatación, sino más bien del orden de la necesidad: lo propio del sistema es comportar un encadenamiento inmanente y necesario de sus partes. Saint-Simon explica esencialmente esta necesidad por la combinación de los determinismos particulares que comportan los diferentes elementos que constituyen la totalidad. El examen de las fuerzas sociales enseña, en efecto, que cada segmento del sistema posee sus formas particulares, sus modos de acción, que en ningún caso pueden modificarse hasta el punto de prescindir de sí. Se verificará que una clase social, una capacidad, una institución, poseen, en alguna forma, una naturaleza, y que no pueden, si antes no se destruyen, ser o actuar de una forma contraria a lo que en sí son [64]. Estos elementos del cuerpo social que comportan de esta forma, sus leyes y su necesidad, se relacionarán los unos con los otros según relaciones determinadas y darán al sistema social un cierto tipo de coherencia y de organización constante. Sin embargo, la importancia atribuida a los conceptos de organización, de todo sistemático, hace pensar que la necesidad propia del sistema no tiende exactamente a la acumulación de las necesidades particulares sino más bien a la especifidad del todo. En el régimen feudal la unidad del sistema no depende de un solo factor, el cual sería o la penuria de los medios materiales o la presencia opresiva del clero: el sistema resulta de la interdependencia de estas diferentes necesidades que aparecen a la vez como causas y como efectos. El sistema es esta totalidad de interacciones, pero constituye, como todo cuerpo organizado, una unidad particular dominante, equilibrando sus partes según un modelo específico.

Es por esto que no existe un número indefinido de organizaciones sociales. Saint-Simon se levanta vigorosamente contra la opinión según la cual las organizaciones sociales son siempre particulares e incomparables entre ellas. Afirma, por el contrario, que en razón de la unidad específica del sistema, no existe más que un número limitado de sistemas sociales,

63. «Si todo el mundo no lo ha percibido todavía, es porque se encuentra oculto por el frontispicio del antiguo edificio social que aún subsiste», *ibíd.*, p. 180.

64. «El carácter que el hombre ha recibido de la naturaleza puede ser modificado, pero no podría ser completamente cambiado, *desnaturalizado*. Ocurre lo mismo en las *instituciones;* pueden ser modificadas, pero es imposible darles un espíritu contrario del que han recibido de sus fundadores», *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p. 128.

de tipos con los cuales todas las sociedades particulares pueden relacionarse. Veremos que la organización de los fines colectivos hace aparecer una dicotomía esencial entre dos sistemas sociales, según que sostengan su existencia por el robo o por la producción, por la guerra o por el trabajo. Esta dicotomía permite designar dos modelos esenciales de sistemas sociales y relacionar todas las sociedades históricas con uno de estos dos tipos, ya sea que ellos estén en la realización, en la organización o en la desorganización. Entre estos dos tipos no podrá darse compromiso alguno, y es necesario entender que una tentativa de compromiso se excluye por su propia incoherencia. Esta especificidad de los sistemas define así la tarea del teórico y la tarea de las clases sociales: estudiar el sistema social y hacer llegar el sistema político que conviene a las necesidades de las clases preponderantes.

2. La acción

La noción de sistema pone el acento sobre la composición de la sociedad, sobre la repetición de los elementos y las funciones, así como sobre la preponderancia de una clase social; insiste sobre el orden y la composición del conjunto social. Pero desde sus primeros escritos, Saint-Simon rechaza una interpretación estática del sistema: no sólo tiene como evidente que las organizaciones sociales atraviesan una historia y una pluralidad de formas sino que se esfuerza por repensar la dinámica de los sistemas y por explicarla a través de la actividad de los diferentes segmentos y a través de la actividad del conjunto social.

Los dos conceptos de sistema y de accción no son contradictorios en forma alguna: interesa, por el contrario, estudiar la actividad del sistema o, según la expresión propuesta, el sistema en «actividad» [65]. Según el modelo propuesto por la fisiología es necesario concebir el sistema social en su funcionamiento y considerar cómo los órganos desempeñan las diferentes funciones del cuerpo social [66]. Pero Saint-Simon insiste menos sobre esta vitalidad del cuerpo social que sobre los fines colectivos que son perseguidos por el conjunto de la sociedad. En efecto, todo el sistema social es un sistema activo en el sentido de que persigue un fin general y de que tiende a organizarse según la finalidad de la acción colectiva. La sociedad feudal, en un momento en que el único medio de enriquecimiento era la conquista, tenía por principio de actividad la guerra y se organizaba, en función de este objetivo, bajo la dominación de jefes militares [67]. La incompatibilidad radical del sistema feudal y del sistema industrial resi-

65. *L'organisateur,* Programa del autor, *Œuvres,* vol. XX, p. 7.
66. *De la physiologie, Œuvres,* vol. XXIX, p. 177.
67. *L'organisateur, Œuvres,* vol XX, p. 38.

dirá fundamentalmente en esta incompatibilidad de principios colectivos: la guerra y la producción industrial. Los dos sistemas sociales se organizarán según su acción dominante, y es a partir de estos tipos de acción que se hará la distinción específica de los sistemas.

Esta concepción general de los sistemas sociales como sistemas de acción se relaciona, en la metodología de Saint-Simon, con una interpretación de todos los elementos de lo social en términos de actividad colectiva. No será por negligencia que el mismo concepto se emplee para designar también la ciencia, la industria o la clase social, y que sean descritas la acción de los conocimientos, la acción de la industria o la acción de la clase social. Desde los primeros escritos, se afirma que todo grupo social tiende a acrecentar su poder en el seno de la colectividad y a llegar a poseer el mando [68]; esta proposición se emplea entonces con los trabajos científicos que son examinados bajo sus dos aspectos de acción teórica y de acción social. En tanto que actividad intelectual la ciencia procura su propio progreso pero al mismo tiempo se esfuerza por «mejorar su existencia social» [69]. Este carácter será aplicable a todos los elementos del cuerpo social y se verá, en efecto, que todo segmento, ya se trate del arte, de la industria o de una clase social, es a la vez un modo de actividad y una forma de lucha en el seno del sistema. Importará describir, no solamente la especificación de esta acción, sino también su importancia, su base social. Saint-Simon usa, sobre este tema, el concepto de «fuerza», y este concepto vendrá a precisar, efectivamente, el papel social de una actividad. Si la industria es una actividad, la actividad de producción, será necesario buscar qué importancia social o qué «fuerza» habrá llevado esta actividad al sistema de organización. Estos dos conceptos, de acción y de fuerza, aclararán situaciones complejas, pues se constatará, en el período transitorio de la Restauración, que fuerzas reales, tales como la Industria, están en retaguardia por relación a sus verdaderas posibilidades de acciones, y que contrariamente, las actividades aparentes, tales como la acción de lo político, no se apoyan más que sobre fuerzas precarias. También, Saint-Simon podrá escribir sucesivamente que el sistema social es un sistema de fuerzas [70] o un sistema de acciones: estas dos expresiones deberán ser aclaradas la una por la otra pues será necesario precisar qué fuerza puede tener una acción y qué tipo de acción puede manifestar una fuerza.

En otros términos, Saint-Simon se propone repensar el conjunto de lo social en términos de prácticas sociales: ya se trate del principio general que se propone la sociedad o de formas diferenciadas de actividad, lo social debe ser repensado, en la diversidad de sus formas, en su carácter eminentemente práctico. La ciencia en sí misma es una práctica, e incluso

68. «Todo hombre, toda cualición de hombres, por cualquier naturaleza que tenga, tiende a acrecentar su poder», *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 99.

69. *Ibid.*

70. *Lettres aux Européens,* Ed. Pereire, París, Alcan, 1925, p. 80.

una producción [71], una transformación de ideas; es también una práctica social que tiende a desempeñar su papel en la colectividad para transformarla. La política es una cierta práctica, y por otra parte muy importante ya que precisamente es nociva. No parece arbitrario traer aquí las fórmulas de las *Tesis sobre Feuerbach* de la metodología saint-simoniana [72], pues, si las formulaciones lógicas faltan en Saint-Simon, el reducir la totalidad social al conjunto de prácticas y definir lo social por el hecho colectivo es el resultado de sus descripciones empíricas. Y cuando Marx denunciará en *La ideología alemana* las historias ideales en nombre de una historia concreta creada exclusivamente por la obra de los hombres, presentará en ello el más fiel espíritu saint-simoniano. La historia, efectivamente, no es otra, para Saint-Simon, que el devenir de la práctica humana, el resultado de una producción continuada por la cual los hombres han conquistado la naturaleza y se hacen a sí mismos. Como demuestra el estudio de los orígenes que estudian las sociedades modernas, la especie humana se ha hecho a sí misma en el curso del tiempo, ella ha creado sus instrumentos y sus técnicas, ha inventado el lenguaje y los signos de convención, ha luchado contra la naturaleza para dominarla, creado sus creencias y sus religiones, elaborado sus constituciones, y es en el conjunto de estas actividades múltiples donde las sociedades se han formado. Y por lo mismo, la desorganización del sistema feudal no fue más que el resultado de esas obras sociales que fueron la expansión de las actividades industriales y la invención de las ciencias positivas [73].

Además, la descripción de las actividades sociales reviste, en la metodología de Saint-Simon, una importancia por otro lado más grande cuanto que la revolución industrial corresponderá precisamente a una versión histórica de tipos de acción y al advenimiento de una sociedad plenamente creadora. A una sociedad cuya finalidad era la conquista y el espíritu necesariamente guerrero, sucedería una sociedad enteramente consagrada a las actividades de producción, pero esa sustitución de la producción pacífica por la violencia correspondería también a una extensión radical de la acción colectiva. En efecto, si la sociedad feudal tenía sus propios principios de actividad, comportaba necesariamente relaciones de opresión que ayudaban a mantener en la pasividad una parte de las fuerzas sociales; la autoridad gubernamental mantenía a los municipios en un estado de inacción política y, en el dominio de lo espiritual, la religión tenía por efecto

71. «La fábrica científica», *Histoire de l'homme,* 1810, Ed. Anthropos, vol. VI, p. 336.

72. «Toda vida social es esencialmente práctica», *Thèses sur Feuerbach,* VIII.

73. Georges Gurvitch ha insistido vigorosamente sobre esta concepción que hace de la totalidad social un «esfuerzo colectivo humano». Para Saint-Simon, escribe, «La sociedad es una actividad colectiva, una creación en común, una producción incesante, un esfuerzo perpetuo que se exterioriza en el trabajo», *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine,* vol. II, Saint-Simon, París, Centre de Documentation universitaire, 1955.

reducir las inteligencias a «la obediencia pasiva» [74]. En la sociedad feudal, estas relaciones de fuerza y de opresión interceptaban la libre afirmación de todas las posibilidades de acción colectiva. El advenimiento de la sociedad industrial, dando a la colectividad un principio «positivo», es decir, un principio útil y conforme a los intereses de todos, destruirá las formas de inacción y provocará la activación de todas las fuerzas. Esto es lo que simboliza la evicción de los *poderes* en provecho de las *capacidades* o el hundimiento de relaciones de dominio en provecho de sujetos más capaces de actuar y de administrar [75]. Igualmente la dicotomía que se introduce entre los zánganos y las abejas, entre las clases ociosas y las clases productoras, no debe ser reducida a las dimensiones de una sátira dirigida contra el parasitismo social: remite a una ruptura histórica entre un pasado de opresión y el futuro de una sociedad nueva vuelta a la plenitud de sus medios de creación.

Es en esta problemática de la acción social donde volverá a ser pensada la revolución industrial. Esta revolución no hará más que acabar una evolución cuyos orígenes remontan al expansionamiento de los municipios y no hará más que seguir la lenta progresión de las fuerzas industriales, pero ella va a depender también de la acción de una clase social particular que tiene por objeto destruir los vestigios de un régimen caducado. Esta empresa es posible porque la clase de los industriales está ya en posesión de las fuerzas predominantes, pero el paso de la acción industrial a la acción política queda por operar, puesto que las fuerzas industriales no agotan sus posibilidades. La cuestión que surgirá será la de saber cómo una clase objetivamente pudiente y, sin embargo, dominada puede llegar a tener la «capacidad política» [76], cómo una clase puede pasar de la inercia a la acción. Es en esta posibilidad de una mutación de la pasividad a la empresa donde tomará lugar la llamada política y, en particular, la llamada a la unión de todos los productores. La revolución es la conclusión de un devenir necesario; sin embargo, es preciso que sea querida y pensada por la clase de los industriales.

74. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 159.
75. «Una capacidad se levanta al lado de un poder», *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 86.
76. *Système industriel,* Ed. Anthropos, vol. VI, 481.

Capítulo Segundo

FUERZAS Y ACCIONES SOCIALES

Al definir la sociedad como un sistema de elementos organizados, Saint-Simon es conducido, en sus deducciones empíricas, a diferenciar las fuerzas que tiene como esenciales en la organización de la totalidad. El inventario de estas fuerzas no dejará de variar según las sociedades consideradas y según su época, ya que su importancia y sus relaciones pueden invertirse radicalmente en sistemas sociales diferentes. Sin embargo, una clasificación de estas fuerzas no es imposible: Saint-Simon distingue esencialmente cuatro fuerzas que corresponden a otros tantos tipos de acción: la industria, las clases sociales, el Estado y los conocimientos colectivos.

1. La industria

El programa de abril de 1817 expresa en una breve fórmula la concepción que iba a animar las publicaciones de *La Industria* y a fundar, desde luego, el análisis sociológico: «La sociedad entera reposa sobre la industria» [1]. Afirmación fundamental, en efecto, pues caracteriza la originalidad de la sociedad moderna y la opone radicalmente a las sociedades feudales y teológicas, y anuncia el trazado específico de la sociedad futura. Esta constante define el problema en el que se mueve la sociedad transitoria y el sentido de su solución, ya que la tarea política debe consistir en adecuar lo social a su actividad industrial, a instaurar el estado de cosas «más favorable para la industria» [2]. La prevalencia de la industria en la

1. *L'industrie,* Prospectus, *Œuvres,* vol. XVIII, p. 13.
2. *Ibid.*

sociedad moderna marca la discontinuidad radical con las sociedades del pasado, designa los conflictos de la sociedad transitoria y anuncia la resolución de las contradicciones en el régimen industrial.

Sin embargo, la fórmula no es una simple constatación de la relación de fuerzas. Se sabe que esta verdad queda oculta por las apariencias de una organización social caducada y que es necesario descubrirla más allá de los prestigios de las instituciones políticas. Esta fórmula tiene simultáneamente un sentido polémico, y repitiendo que «todas las fuerzas reales de la sociedad» residen «en último análisis» en la industria [3], Saint-Simon quiere reafirmar que no residen en otros lugares, es decir, según la ilusión común, en los poderes del Estado. Y por lo mismo, no es exacto que la industria haya acabado la conquista de la totalidad social: la fórmula denuncia por sus términos la paradoja de este período inorgánico en que las fuerzas *reales* están efectivamente contenidas en la industria y en que los poderes artificiales están, sin embargo, oponiéndose. En realidad sólo es en la sociedad futura donde este principio se realizará plenamente, cuando se operará esta «gran reforma social» [4] por la que la actividad industrial se apropiará de la «dirección de la sociedad» [5].

Saint-Simon precisa que no se podrá limitar este término de industria únicamente a la producción manufacturera: se extiende a todas las actividades de producción, ya sean agrícolas, artesanales o manufactureras, ya sea que conciernan a la producción directa, al comercio, a los medios de transporte o a la organización de los medios financieros. Negociantes y banqueros son industriales con el mismo título que los artesanos o los labradores. También Saint-Simon cuenta entre ellos a los escritores, a los artistas y a los sabios, e igualmente insiste sobre la particularidad de sus trabajos, pues si el sabio no es un industrial es al menos también un productor y su actividad puede ser calificada de industria como lo indicaba el título de 1816: *La Industria literaria y científica vinculada con la industria comercial y manufacturera.* Esta extensión del concepto indica que designa más exactamente todas las formas de producción, ya sean artísticas, industriales o científicas, con tal que respondan a las verdaderas necesidades colectivas. Por lo mismo el acento está colocado mucho más sobre la actividad social que sobre los instrumentos de producción: sin duda Saint-Simon no dejará de evocar la importancia de la acumulación de los medios materiales y del desarrollo de las «artes y oficios», pero retendrá esencialmente la significación social de la industria como actividad colectiva de producción. *La Industria* toma de nuevo un tema propuesto en las *Cartas de un habitante de Ginebra*: el hecho de la prevalencia histórica de la industria significa, en el plano social, que la sociedad tiende a convertirse en una «fábrica» y a organizarse según las dinámicas inma-

3. *Ibid.*, vol. XIX, p. 18.
4. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 231.
5. *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p. 141.

nentes a la producción [6]. Saint-Simon no se detendrá ante las consecuencias técnicas del desarrollo industrial sino que investigará las consecuencias políticas y sociales de la actividad de producción, investigará qué sociedad nueva debe instaurarse por la extensión del trabajo o, según su vocabulario, por la extensión de las «facultades productivas» [7]. Tampoco la actividad industrial podrá ser distinguida, en una descripción sociológica e histórica, de la clase social que es su sujeto: la clase de los industriales.

La primera característica de la industria y la más importante es la de constituir un conjunto complejo que posee su propia espontaneidad, su propio dinamismo, tal como sus elementos se organizan fuera de las fuerzas exteriores o eventualmente contra las fuerzas que buscarían oprimirla. Cuando las clases feudales no pueden subsistir por sí mismas y no se constituyen más que en una relación de dominio y de dependencia con otras clases, la actividad industrial se basta a sí misma, como la clase industrial puede pasar sin las otras clases y subsistir por sus propios trabajos [8]. Su formación histórica fue inmediatamente la afirmación de su autonomía: en su expansión, los municipios crearon por sí mismos las condiciones internas de su emancipación, rescataron su libertad contra las clases feudales y se dieron espontáneamente lo que provisionalmente se puede denominar un «poder político» [9]. Es esta radical autonomía la que designa las condiciones de la revolución industrial ya que las clases que tienen las facultades productivas ocultan sus propias leyes y sus propios modos de organización que únicamente deberán extender al conjunto del cuerpo social.

Y es que, en efecto, la actividad industrial no va a recibir de un poder exterior la definición de sus principios: contiene en sí misma sus fines, es decir, la producción de los medios necesarios para la satisfacción de las necesidades individuales y colectivas. Y como una sociedad se organiza según sus propios principios de actividad, es necesario prever que una clase social que haya definido los objetivos autónomos se organizará según la inmanencia de sus leyes. Pues el principio de la industria se opone radicalmente al de las sociedades feudales, y esta oposición subraya la incompatibilidad absoluta de los dos sistemas. Cuando la organización feudal se ordenaba en función de sus principios militares y conquistadores, la industria ha tomado por «objeto único» [10] la dominación de la naturaleza, la acción sobre las cosas. Mientras que la sociedad feudal tenía por objeto y por sentido la guerra y la acción sobre los hombres, la industria tiene por principio y por vocación la empresa colectiva sobre las cosas. La unicidad de este principio debe ser subrayada: Saint-Simon rehúsa ver en

6. *Lettres d'un habitant de Genève, Œuvres,* vol. XV, p. 55.
7. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 129.
8. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 4.
9. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 166.
10. «El orden social hoy debe tener como objeto único, directo y permanente, la acción de los hombres sobre las cosas», *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 181.

la actividad industrial tan sólo un tipo de acción que únicamente tendería a aumentar cada vez más su importancia en la sociedad moderna; introduce una contradicción de naturaleza entre la actividad industrial y la sociedad feudal, afirmando de este modo la autonomía radical de la sociedad burguesa en el seno del antiguo cuadro social. El principio colectivo no es un aspecto particular del acto colectivo sino más bien su sentido y la expresión de la organización social; este principio exclusivo que es para la actividad industrial la conquista de la naturaleza va a caracterizar y a ordenar todas las formas de relaciones sociales entre los industriales.

La industria no apunta, pues, exactamente al mantenimiento del orden y de la seguridad individual: sin duda la seguridad de los particulares debe estar asegurada, pero la industria no ve en ello más que una condición indispensable de su actividad. El mantenimiento del orden no constituye el principio sino solamente el medio necesario, y la actividad industrial no puede tener por primordiales las funciones policiales empleadas para el mantenimiento de la tranquilidad pública [11]. El fin de la industria es exclusivamente la producción por la conquista de las cosas, es decir, la coalición de las fuerzas individuales para modificar la naturaleza mediante el empleo de los medios materiales y científicos [12]. De esta forma tiene como único fin la mejora de las condiciones de existencia, la «prosperidad», la «comodidad», el bienestar material y moral. El objeto de esta actividad no es exactamente la producción de medios materiales, ya que la industria no designa solamente la producción material sino más bien el conjunto de actividades de producción de las que las ciencias y las artes forman parte. Es necesario, pues, entender la noción de «prosperidad» en el sentido amplio y como resultado de todos los trabajos «verdaderamente útiles» [13] a la sociedad, es decir, los trabajos de las artes y oficios, de las ciencias y de las bellas artes, que concurren para la satisfacción de todas las necesidades de los hombres. Saint-Simon puede decir entonces, en otros términos, que el principio de la industria es el sostenimiento de la vida [14], por oposición a las sociedades feudales, cuyo principio era la guerra y la destrucción; y, todavía más, que la industria tiene por objeto la realización del «bienestar social» [15], ya que todos los hombres buscan por naturaleza la satisfacción de sus necesidades físicas y fisiológicas. El acto colectivo del trabajo tiene por exclusiva finalidad el bienestar del conjunto de los participantes.

Este principio colectivo define simultáneamente un cierto tipo de relación social. En efecto, en esta dicotomía que opone contradictoriamente el hacer industrial y el hacer feudal o militar, Saint-Simon opone a la vez los principios sociales y las relaciones sociales. Y por lo mismo que la producción pacífica es del todo incompatible con la violencia militar, la

11. *Ibíd.*, pp. 200-201.
12. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 232.
13. *L'organisateur, Œuvres,* vol XX, p. 191.
14. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 188.
15. *Ibíd.*, p. 13.

actividad de producción origina relaciones sociales directamente opuestas a la autoridad gubernamental. Mientras que el poder feudal, instituido sobre una relación de desigualdad y de subordinación de los hombres, reivindica necesariamente el ejercicio de una autoridad sobre las voluntades, el acto de producción, que apunta a la conquista de la naturaleza y a la satisfacción de las necesidades colectivas, origina una cooperación espontánea y se dirige inmediatamente contra toda autoridad arbitraria. Así la historia de los municipios fue la historia de una expansión y de un combate contra la autoridad de las clases feudales: en la medida que se extendía el campo de producción de las ciudades, éstas se dirigían contra las autoridades feudales y participaban con todos los poderes susceptibles de garantizarles más independencia. Las relaciones sociales establecidas espontáneamente en el seno del hacer productivo eliminan necesariamente la subordinación arbitraria y el poder para la opresión.

Sobre este tema, el pensamiento de Saint-Simon experimenta una profunda evolución que le conduce a abandonar una concepción liberal provisionalmente defendida. En las publicaciones de *La Industria* no retiene más que esta oposición histórica entre el autoritarismo feudal y la autonomía de los municipios, y puede entonces concluir que la historia de la industria no ha cesado de ser un combate para la defensa de las libertades [16]. Extiende la significación de este carácter a la definición de la actividad de producción y reúne de esta forma los temas liberales haciendo de la reivindicación de las libertades la preocupación predominante de los industriales. Entonces escribe que la única necesidad de los industriales es la de no estar sometidos a las opresiones políticas y no ser molestados en el consumo de su producción [17], como si la defensa de la libertad individual constituyera el principio y el fin de la actividad de producción.

Sin embargo, desde esta época y cuando incluso estas fórmulas parecen reunir, en efecto, los principios de la filosofía liberal, Saint-Simon expresa sus reservas respecto a una disociación entre el principio de la libertad y las realidades de producción: sugiere que únicamente la defensa de la libertad podría no ser más que una reivindicación crítica, ligada a una filosofía abstracta y destinada únicamente a destruir los fundamentos del antiguo edificio [18]. También en *El organizador* abandona esta oposición de la libertad y de la autoridad para sustituirla por el antagonismo de la actividad industrial y el poder gubernamental. En efecto, la oposición radical entre lo industrial y lo feudal no está entre la libertad individual y la arbitrariedad de los gobiernos, sino más bien entre dos tipos de actividad social, y es en el seno de esta actividad industrial donde debe volverse a pensar la verdadera libertad individual. No se trata, en modo al-

16. «Es con la industria y por ella que la necesidad y el deseo de ser libre han nacido», *ibíd.*, p. 210.
17. «Los hombres dedicados a la industria..., sólo tienen una necesidad, la libertad», *ibíd.*, p. 218.
18. *Ibíd.*, p. 210.

guno, de oponer una libertad sin contenido a lo arbitrario de los poderes, sino de oponer dos tipos de acción: la administración de las cosas y el gobierno de las personas. Es en esta actividad del trabajo y en esta administración de las cosas donde se realiza la forma concreta de la libertad industrial.

Existe la realización de una libertad porque el productor no es incitado a participar en el trabajo colectivo por una fuerza exterior y la necesidad que le lleva a producir no es otra que su propia necesidad. Pero no es para encontrar, en la actividad de producción, lo arbitrario de una libertad «extravagante» [19]; la regla que reina no es en modo alguno la de una libertad abstracta, sino la de una actividad común dirigida hacia el bienestar colectivo. También necesariamente se crea una cierta «disciplina»[20] inherente al trabajo productivo. Pero esta disciplina está absolutamente opuesta a la sumisión que impone a las personas el poder político: no se trata en modo alguno de obedecer y de someterse, sino por el contrario de actuar y de producir: el industrial no tiene que sufrir una disciplina arbitraria, sino participar en una actividad de administración en el seno de las relaciones sociales que dependen de las necesidades objetivas del trabajo y de la lucha contra la naturaleza. En esta actividad común, el industrial no choca con decisiones personales e injustificables: las decisiones tomadas son eminentemente comprensibles al mismo tiempo que pueden ser discutidas en función de los objetivos resueltos. Se observará que Saint-Simon será llevado a temperar este optimismo y a preguntarse si la actividad de producción lleva en sí misma la solución de los conflictos y si provoca inmediatamente la adhesión espontánea a las disciplinas comunes, pero el objetivo se replanteará en los mismos términos y será necesario investigar cómo la sociedad podrá superar estos nuevos conflictos para llegar a la unificación de los intereses, unificación que debe ser posible a causa de la naturaleza social de la producción.

Lo propio de la actividad industrial es llevar a los individuos y a los grupos a crear entre ellos lazos recíprocos en los que se encuentren directamente engarzados. Mientras que la actividad política y guerrera no se mantiene más que en la lucha y la separación, la acción sobre la naturaleza impone naturalmente a los hombres unir sus fuerzas individuales y cooperar para el bienestar de unos y otros [21]. La industria lleva en sí misma, en el principio que ella se designa, una dinámica de unificación: los individuos particulares se encuentran ligados en asociaciones industriales que son llevadas por ellos mismos a unirse según sus funciones y sus intereses respectivos [22]. Incluso antes de que esta evolución esté acabada y de que hayan desaparecido los obstáculos de este proceso de unificación, la

19. *Opinion sur les mesures à prende contre la coalicion de 1815,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 368.
20. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 209.
21. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 232.
22. *Ibid.,* p. 185.

industria ha creado su propio «sistema», puesto que sus partes han engendrado espontáneamene sus recíprocas relaciones y puesto que esta sociedad industrial, todavía incompletamente realizada, posee ya su unidad social. Los productores están unidos por intereses que les son comunes, pero, más profundamente, por la naturaleza y por la dinámica del trabajo, que constituye «el lazo de su comunidad» [23]. Por la división del trabajo y por la reciprocidad de las necesidades, esta comunidad de trabajo tiende a constituirse en unidad y a imponer a todos los miembros de la sociedad una solidaridad dinámica: la industria tiende a constituir «un solo y vasto cuerpo» [24].

La industria es, pues, inmediatamente creadora de relaciones de igualdad entre sus participantes, ya que todos los individuos son inducidos a participar en esta comunidad y ya que la actividad de producción se opone absolutamente a los privilegios de nacimiento y al mantenimiento de la relación feudal entre los gobernados y los gobernantes. La industria hace de todos los hombres productores que cooperan igualmente en una actividad común. Pero Saint-Simon rechaza el principio de igualdad económica al igual que ha rechazado el principio metafísico de la libertad individual. No podría haber entre los productores «igualdad turca» [25], igualdad impuesta arbitrariamente a los individuos: por el contrario, la organización espontánea de la producción tiende a tomar en consideración la aportación respectiva de cada uno y a medir los beneficios individuales en la utilidad aportada por el trabajo común. Si la industria sólo vive de los trabajos individuales y colectivos aportados a la comunidad, es preciso prever que cada uno pueda retirar un beneficio exactamente proporcional a su «función social» [26], es decir, a su capacidad positiva y al empleo que habrá hecho de ella para la colectividad. Entonces Saint-Simon será inducido a dudar de este optimismo y a preguntarse si la sociedad industrial conducirá por sí misma y espontáneamente a una justa distribución de los beneficios en función del trabajo personal. Además, esta duda se planteará a partir de las premisas de este razonamiento sobre la socialidad inherente al trabajo colectivo y según la que la igualdad debe ser introducida por el hecho de la solidaridad industrial.

Las necesidades de organización industrial, el desarrollo de las ciencias y de los conocimientos necesarios para la administración originan una cierta forma de jerarquía y de división de competencias. Desde sus escritos de 1802, Saint-Simon hacía de la capacidad científica una condición esencial para la actividad industrial e introducía simultáneamente una relación de desigualdad entre el saber y el no-saber, entre las competencias y la ignorancia. No dudará de que los trabajos industriales requieren una dirección científica y administrativa y que los hombres detentadores de este

23. *L'industrie, Œuvres,* vol XVIII, p. 137.
24. *Ibíd.*
25. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXIX, p. 17.
26. *Ibíd.*, en nota.

saber tienen los derechos que corresponden al grado de su capacidad [27]. Habiendo concebido la industria como el conjunto de acciones y de trabajos de producción, Saint-Simon es llevado a insistir sobre las aportaciones especializadas de cada uno, sobre las capacidades particulares y sobre las diferenciaciones espontáneas que deben operarse entre las competencias. Proudhon no dejará de denunciar con vehemencia este respeto a las capacidades bajo el nombre de la igualdad de las participaciones individuales en la producción [28]. Sin embargo, si Saint-Simon establece efectivamente relaciones de subordinación y de superioridad entre las capacidades y las fuerzas de ejecución, y de esta forma una estructura piramidal de la sociedad, el movimiento de su crítica tiende a disolver las relaciones de autoridad y a no justificar las desigualdades más que por su eficacia inmediata en el seno de una actividad colectiva. Precisará que no hay que tener los trabajos obreros por tareas de ejecución ni comparar el papel social del obrero al del esclavo: el advenimiento de la sociedad industrial tiene por efecto dejar a los hombres, en otro tiempo sometidos a la autoridad absoluta del propietario, las tareas de administración, y, puede decirse, de gestión: estos obreros, cualquiera que sea la pequeñez de su actividad, tratan directamente con los empresarios y «llevan» ellos mismos sus asuntos [29]. Sin duda las competencias no son equivalentes y subsiste desde luego una distancia entre los «jefes de trabajos industriales», que son los verdaderos administradores de la industria, y los obreros, pero la actividad común no crea tanto relaciones de subordinación como relaciones de cooperación entre trabajos complementarios y entre capacidades diferenciales. Como lo destaca el tema de la unidad esencial de la industria, el carácter social de la producción tiende a hacer «socios» [30] a todos los industriales y cuando Saint-Simon es conducido en *El nuevo cristianismo* a levantarse contra el mantenimiento de las desigualdades, será para investigar por qué medios puede reconstituirse una unificación social mantenida en potencia en la actividad industrial.

Al colocar en los fundamentos de la dinámica social la acción colectiva de la producción, Saint-Simon se encontraba necesariamente enfrentado con el problema de la propiedad. Su problemática no lleva a una directa recausificación del principio de la propiedad privada, ya que es posible contar las propiedades, y por ejemplo los capitales financieros, entre las

27. «Es un efecto inherente a la acción administrativa el constituir la mayor igualdad posible respecto a los derechos de nacimiento, y basar los derechos políticos en las superioridades y en capacidades positivas», *De l'organisation sociale* (1824), *Œuvres,* vol. XXXIX, p. 154.

28. *Premier mémoire: Qu'est-ce que la propieté?* (1840), París, Riviere, páginas 227-239.

29. «En toda la Europa occidental, los obreros de todas las clases tratan por las buenas con los empresarios y gestionan ellos mismos sus asuntos», *Des Bourbons et des Stuarts* (1822), Ed. Anthropos, vol. VI, p. 513.

30. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 150.

fuerzas que participan en la producción industrial. En este sentido, «la fuerza pecuniaria» [31] contará entre las fuerzas industriales con el mismo título que la fuerza del número o de la inteligencia. Pero no se podrá evitar el problema de saber si conviene subordinar las formas jurídicas de la apropiación a las necesidades colectivas de la producción. Es en este sentido en el que Saint-Simon se orienta a pesar de su respeto al principio de la propiedad y sin que discuta directamente su fundamento: la dinámica de la acción industrial tenderá, en su interpretación, a subordinar las formas provisionales de la propiedad.

Un pasaje de *La Industria* subraya toda la importancia de las formas industriales de la propiedad y recuerda, según el principio general de la prevalencia de la organización económica, que las relaciones sociales de la propiedad son más importantes para la vitalidad del cuerpo social que las formas políticas. Según la dicotomía general introducida entre las fuerzas industriales y las formas provisionales del Estado, la constitución de la propiedad es el «fundamento», «la base» del edificio social, mientras que la organización gubernamental no es más que una «forma» [32]; según el método que formula en otros términos la oposición de la infraestructura y de la superestructura, la propiedad es «la base» y la forma política «lo secundario» [33] de la totalidad social.

Estas características conciernen al presente de la sociedad de la Restauración, pero Saint-Simon excluye que las formas de la propiedad sean históricamente idénticas y deban ser consideradas como absolutas [34]. Al fin y al cabo, la institución de la propiedad es, como toda institución social, histórica y llamada a ser modificada según los caracteres generales del cuerpo social. En la dinámica de la industria, donde el principio colectivo es, no el mantenimiento de las propiedades adquiridas, sino la extensión de la producción en beneficio de la sociedad entera, donde la producción es más importante que la adquisición personal, es necesario que la ley que fija el derecho de propiedad sea móvil y periódicamente modificada. Es necesario, pues, prever que las relaciones sociales de propiedades sean revisadas para ser adaptadas a las nuevas necesidades de la sociedad [35]. Sin refutar el principio de la propiedad privada, el análisis sociológico del dinamismo de la industria excluye la permanencia e invita a reconsiderar las formas en función de la actividad social común.

31. *Le parti national ou industriel comparé au parti antinational* (1819), *Œuvres,* vol. XIX, p. 206.

32. «Ciertamente, la forma de *gobierno parlamentario* es preferible a las demás; pero ésta no es más que una forma y la constitución de la propiedad es el fondo; así pues es esta *constitución* la que sirve verdaderamente de base al edificio social», *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p 83.

33. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 40, en nota.

34. «La ley fundamental es la que establece las *propiedades,* y las disposiciones para hacerlas respetar, pero por más que esta ley sea fundamental, no resulta inmodificable», *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p. 89.

35. «...de cualquier forma la *propiedad* debía ser constituida para la mayor ventaja de la nación», *ibid.,* p. 82, en nota.

2. Las clases sociales

El análisis saint-simoniano de la sociedad se despliega paralelamente en términos de fuerzas sociales y en términos de clases sociales: a la oposición de lo económico y de lo político, responde adecuadamente la oposición de las clases industriales y de las clases feudales. Efectivamente, Saint-Simon liga directamente las funciones sociales a las clases detentadoras y rehúsa distinguir la historia de la función de la historia de las clases. Así la extensión necesaria de tareas de producción implica la conquista del poder social por la clase de los industriales al igual que la desaparición de la política será, en otros términos, la eliminación de las clases feudales. Se verá que estas dos historias, la de la extensión económica y la de las clases, no se confunden en rigor y que una clase puede estar provisionalmente en desfase respecto a las posibilidades políticas que corresponden a su estado de fuerzas; pero se puede prever con certeza que la relación de fuerzas se impondrá e investirá a la clase detentadora de las capacidades positivas del poder político que le es propio. Pero esta posibilidad de distanciación entre las fuerzas reales y la acción de las clases hace necesario un estudio distinto de las clases, al mismo tiempo que plantea el problema de la acción política de una clase.

Saint-Simon no se preocupa ni de definir rigurosamente el concepto de clase social ni de limitar el uso de las dos clases que se oponen en la sociedad de la Restauración. Este término podrá aplicarse igualmente a las castas, a los estados, como a las fracciones particulares de una clase, pero esta neutralidad del concepto permite, precisamente, subrayar la generalidad de las divisiones sociales y situar el lugar de los enfrentamientos en la sociedad de transición.

Este fenómeno de la división social en clases se extiende, en Saint-Simon, a todas las sociedades históricas, desde la esclavitud de las sociedades antiguas hasta la división que opone las clases feudales y las clases industriales [36]. La naturaleza de estas relaciones de clases está profundamente diferenciada y no hay lugar a confusión entre la situación del esclavo y la del industrial: es precisamente el proceso de autonomización de las clases dominadas en otros tiempos lo que diferencia épocas tan dispares como el feudalismo y la sociedad moderna. Sin embargo, estas relaciones entre clases pueden ser comparadas a lo que fueron en otro tiempo sus relaciones de violencia y de opresión. En efecto, ninguna sociedad his-

36. En el imperio romano, «la sociedad estaba dividida en dos grandes clases: la de los señores y la de los esclavos», *Nouveau Christianisme, Œuvres,* vol. XXIII, p. 144.

tórica, cualquiera que sea la coherencia provisional de su organización, ha sido fundada, como podría serlo el sistema industrial, sobre una cooperación de sus diferentes miembros: en todas las sociedades del pasado, la penuria de bienes, la guerra, la ignorancia de las clases inferiores, han permitido o necesitado la instauración de relaciones de fuerza [37]. Saint-Simon no concluye que toda la historia haya sido la de la lucha de clases, pero estas indicaciones sobre las antiguas sociedades, y la oposición de este pasado con un futuro donde los conflictos de clases hayan desaparecido, hacen posible esta generalización.

En efecto, Saint-Simon da al concepto de clase un contenido que hace posible una descripción de la historia en términos de conflictos de clase. Una clase social no es simplemente una parte del cuerpo social, un estado que se yuxtaponga a otra parte; no se define por sus creencias o sus principios ya que puede haber contradicción entre los principios enunciados y la fuerza real de una clase y por lo mismo no puede definirse una clase únicamente por la relación de propiedad, puesto que, si es exacto que la propiedad puede caracterizar una clase en un momento de su historia, esta relación no indica el dinamismo de su evolución, su fuerza verdadera o su debilitamiento. Como se puede ver claramente en el ejemplo de la sociedad transitoria, en la que se enfrentan clases declinantes que se esfuerzan por mantener sus funciones gubernamentales y clases en progresión que se dedican a las funciones productivas, las clases sociales se definen esencialmente por su fuerza y su modo de acción en el seno de la actividad colectiva. Es la importancia relativa de estos tipos de acción en una sociedad particular lo que decide su superioridad o su sumisión. Así en el sistema feudal o militar las tres clases en presencia, los militares, el clero y los artesanos, se distribuyen según su actividad propia y se ordenan según la importancia de sus funciones. En una sociedad en la que la guerra era el principio principal del actuar colectivo, los militares debían estar encargados de la dirección de los asuntos comunes en el seno de cada principado [38]; los industriales, cuyas funciones serían efectivamente subalternas, deberían realmente encontrarse subordinados al poder militar. En esta sociedad en transición que es la sociedad de la Restauración, donde la acción de producir se convierte en preponderante y donde las fuerzas de la industria llegan a ser las fuerzas principales, que eliminan progresivamente los poderes militares y gubernamentales, la clase de los industriales llega a ser, necesariamente, cualesquiera que sean los desfases intelectuales de su evolución, la clase dominante.

Las relaciones que se crean entre estas clases actuantes no han dejado de ser relaciones de dominio y de violencia. El poder ejercido por la clase militar sobre las clases industriales se inscribía en una relación de fuerza

37. «La ley del más fuerte ha sido aquella de la cual se han derivado las demás desde el origen de la sociedad hasta la expansión de los municipios...», *Les communes ou essais sur la politique pacifique* (1818), Ed. Anthropos, vol. VI, p. 383.

38. *L'organisateur, Œuvres,* vol XX, p. 38.

en la que las clases inferiores eran reducidas en el dominio temporal y en el dominio espiritual a la «obediencia pasiva». Sólo la instauración de una nueva sociedad basada en el principio de la producción colectiva, que destruyera radicalmente los principios de las sociedades tradicionales, podría eliminar la violencia social, y en consecuencia las relaciones de lucha entre clases. Al mismo tiempo esta perspectiva historicista advierte que el estudio de las clases sociales deberá basarse no sólo en la evaluación de sus fuerzas actuales, sino también en su antigua y próxima historia, ya que están engarzadas en un devenir que puede anunciar su desaparición.

Este estudio es posible porque la clase social constituye una unidad histórica; ella tiene, de cualquier caso, una naturaleza, una forma constante de ser y de actuar; no puede asumir un modo de acción diferente al suyo sin dejar de existir. Así, no se podrá esperar de la clase feudal que abandone su práctica política de dominio: originalmente constituida en una sociedad militar y confundiéndose con los poderes temporales, no puede más que organizarse según las relaciones de coacción y gobierno. La acción de los legistas no puede orientarse más que hacia la defensa de los poderes opresores, al igual que la acción de los industriales tiende necesariamente a la creación de relaciones de solidaridad. Los ejemplos dados por Saint-Simon muestran que una clase manifiesta actitudes constantes ligadas a la naturaleza de su actividad: el clero, teniendo por función el extender un contenido de conocimientos que rechaza discutir frente al desarrollo de los conocimientos positivos, toma necesariamente una actitud dogmática y opresora que exige a los fieles la obediencia y la docilidad [39]. De los trabajos industriales, por el contrario, los industriales adquieren hábitos psicológicos que les son propios: el sentido de la paz, de la solidaridad y de las conciliaciones. Saint-Simon no formula, en el aspecto teórico, el problema de las ideologías y de las relaciones entre la práctica de una clase social y sus creencias o sus ilusiones, pero no cesa de encontrarse con este problema en las descripciones empíricas. Se ve, efectivamente, que toda clase social crea, según un proceso complejo en el que los teóricos tienen un papel particular, un conjunto de ideas comunes, una «doctrina» que no dejará de tener una eficacia práctica. Se constata en particular en el caso de los legistas y metafísicos, que constituyeron un conjunto de creencias ilusorias y sin embargo eficaces, ya que participaron directamente en el debilitamiento de los poderes feudales y en las aberraciones prácticas del jacobinismo [40].

Desde entonces la descripción de las relaciones de clases no podrá obedecer a un simple esquema cualquiera que sea la unidad de las organizaciones sociales. Ya que las clases están engarzadas en un proceso histórico complejo, se asistirá a fases de organización y de desorganización en las que se constituirán equilibrios precarios entre las funciones sociales en pro-

39. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIIII, p. 159.
40. *Ibid.,* vol. XIX, pp. 162-163.

gresión y en regresión. Se producirán desarmonías entre las fuerzas efectivas de una clase y su papel social: se constatarán fenómenos de supervivencia donde una clase continúe asegurando funciones inútiles e inclusive dañinas para una totalidad social transformada. Pero, además, en razón de las evoluciones podrán producirse discontinuidades y retrasos entre las fuerzas reales de una clase y la toma de conciencia de sus principios efectivos: es posible que una clase poseedora de una fuerza social real no tenga en el conjunto social el papel político correspondiente a su poder objetivo. Éste será el caso, precisamente, en el período de la Restauración, en el que las fuerzas industriales, preponderantes en número y capacidad, quedaron subordinadas a una casta sin poder profundo. Por lo mismo se verá que los industriales que hubieran debido ponerse a la cabeza del partido liberal, ceden la dirección del partido a un pequeño número de sacerdotes, de militares no nobles y de legistas [41], escapándoseles de esta forma su fuerza real en provecho de un pequeño grupo de intrigantes cuyos objetivos no son los de la clase industrial. Es decir que una acción teórica y política es necesaria: una acción teórica que ayude a la clase a enunciar sus propios principios y una acción política que sea la de la clase misma para apropiarse de las funciones que le son propias.

La distinción esencial, que designa claramente una posición de clase, es aquella que separa la clase industrial de los grupos sociales «ociosos» y «retrógrados» opuestos a la progresión de los industriales y a su conquista de los poderes políticos. La parábola de las abejas y de los zánganos ilustra esta separación y coloca por una parte a los industriales o productores que hacen la nación «productiva en las ciencias, en las bellas artes y en las artes y oficios» [42], y por otra parte a los príncipes, los nobles, el clero y los propietarios ociosos [43]; estos últimos no son únicamente inútiles sino más bien dañinos ya que se esfuerzan por mantener poderes periclitados, que desvían en su provecho la consideración colectiva, despilfarran los impuestos y gran parte de las riquezas colectivas. Que los industriales cuyos trabajos son los únicos útiles estén todavía subalternizados a las clases no productoras, es «el hecho más importante de la política actual» [44], hecho que muestra que la sociedad de transición es verdaderamente «el mundo vuelto al revés» [45]. Saint-Simon traza aquí la línea de división que considera fundamental en la sociedad de la Restauración, pero por una y otra parte de esta línea las clases sociales no son completamente homogéneas y los análisis han de proseguir.

Entre los zánganos, Saint-Simon distingue, en primer lugar, al clero y la nobleza, o más exactamente a las noblezas, ya que la antigua y la nueva

41. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXIII, p. 62.
42. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 19.
43. «...los príncipes, los grandes dignatarios de la corona, los obispos, los mariscales de Francia, los prefectos, y los propietarios ociosos...», *ibíd.,* pp. 22-23.
44. *Ibíd.,* p. 23.
45. *Ibíd.,* p. 24.

nobleza no desempeñan las mismas funciones en la sociedad política. En 1820, efectivamente, según una aberración que subraya la autonomía relativa de las actitudes políticas con relación a la práctica real de una clase, los industriales se oponen a la antigua nobleza, pero se dejan subyugar por la «feudalidad de Bonaparte» [46] remitiendo de este modo la conducta de sus intereses generales a una clase cuyos objetivos están directamente opuestos a los suyos. Al lado de esta primera clase compuesta por el clero y la nobleza, Saint-Simon sitúa una «segunda» clase de lo que señala su presencia y su importancia en el antiguo régimen. En el *Sistema industrial,* distingue en esta segunda clase cuatro facciones diferentes: los militares no nobles, los propietarios ociosos que son en particular los rentistas y los propietarios terratenientes, los legistas, es decir, todos los ciudadanos pertenecientes al orden judicial, y, por fin, todas las profesiones «consideradas honorables», es decir, que participan de la administración gubernamental, que se puede reconocer como la burocracia estatal aunque esta expresión no se emplee.

Todas estas clases y fracciones de clase deben ser pensadas en su origen y en su pasado ya que prolongan una antigua organización. Interesará recordar que estas clases han desempeñado, en sistemas sociales desaparecidos, funciones esenciales que justifican su existencia e influencia: las clases nobles han poseído efectivamente el poder temporal en una época en que la organización social estaba orientada hacia la violencia militar y el clero ha asegurado la cohesión intelectual en un período en que los únicos conocimientos sistemáticos eran las creencias religiosas. Pero esta explicación por el pasado permite también diferenciar el papel de estas distintas clases en la sociedad presente: Saint-Simon atribuye, efectivamente, a la segunda clase, o clase intermedia, la dirección de la Revolución de 1789 [47]. Los industriales han dado, en efecto, su apoyo a la obra revolucionaria pero ellos no la han dirigido, efectivamente, dejando actuar a las clases capaces de criticar y de destruir pero no de organizar un sistema social. Esta proximidad del período revolucionario y la colisión que entonces tuvo lugar entre los industriales y estas clases negativas, explican el poder que ejercen todavía indebidamente estas clases intermedias. Saint-Simon subraya, en particular, el papel dañino de los metafísicos, que desvían los espíritus de los problemas reales, y el de los legistas, que, salidos de la jurisprudencia feudal, mantienen un espíritu gubernamental y formalista contra la práctica contractualista de los industriales [48].

En el *Catecismo de los industriales,* Saint-Simon esquematiza la oposición y afirma que la sociedad sólo se divide en dos clases, la industrial por una parte, los burgueses y los nobles por otra [49]. En efecto, todas las

46. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, pp. 226-227.
47. *Ibíd.,* vol. XXIII, p. 19; *Catéchisme des industriels,* vol. XXXVII, p. 120.
48. *Ibíd.,* p. 68; *Catéchisme des industriels,* vol. XXXVII, p. 36.
49. «Hoy, la nación sólo está dividida en dos clases...», *ibíd.,* vol. XXXVII, p. 8.

clases opuestas a los industriales, sea cual sea la diversidad de su origen histórico, tienen en común la desaparición de sus funciones sociales frente al progreso de la industria. Pero ciertas indicaciones provisionales sugieren que el enfrentamiento puede situarse cada vez más entre los industriales y los burgueses, puesto que las noblezas y el clero tienen un papel netamente caduco y acabado, mientras que los burgueses, ya sean legistas, propietarios ociosos o militares plebeyos, tienen un poder actual y están todavía en forma para dominar las clases industriales. En esta línea de pensamiento, Saint-Simon incluye un conflicto entre los productores y los propietarios de capitales, ya que los propietarios ociosos y los rentistas son clasificados entre las clases opuestas a las clases industriales.

Sin duda, sólo accidentalmente Saint-Simon designa este enfrentamiento entre dos clases con el término de «lucha» [50]: su objeto no es, en efecto, exaltar este conflicto, sino explicar su sentido y su naturaleza por el desplazamiento histórico y económico de las fuerzas sociales. Pero no es en modo alguno por inadvertencia que piensa en términos de lucha de clases, ya que, en efecto, es toda la historia de las sociedades occidentales la que se encuentra descrita a través de los fenómenos de progresión, de oposición y de regresión de clases sociales. La sociedad feudal combina las clases sociales en una relación de fuerza, y desde que empezaron los procesos de desarrollo material e intelectual, que provocaron la desorganización del sistema, comienza también una oposición social entre las clases resueltas a conservar su poder de dominio y las clases nuevas llevadas a organizarse según sus propios principios y contra las clases feudales. Desde este momento los intereses de la nobleza y los del tercer estado eran diferentes e incluso estaban «absolutamente separados» [51]. La Revolución del 89 fue el principio de estos conflictos y su trama general fue la de una lucha llevada por las clases intermedias y burguesas, con el apoyo provisional de los industriales contra las clases nobles. También la oposición que divide en dos clases la sociedad de la Restauración es una lucha entre clases, lucha que, por otra parte, no puede terminarse más que con la derrota y la eliminación histórica de las clases en declive [52].

La clase de los industriales es, pues, y tal como fue desde su origen, una clase distinta, radicalmente separada de las clases militares y feudales. La capacidad industrial se opone efectivamente «por la misma naturaleza de las cosas» [53] al poder militar, al igual que la capacidad científica está directamente opuesta al poder teológico: al constituirse, las clases que se definieron por estos tipos de actividad se establecieron inmediatamente fuera del feudalismo y fuera de las clases feudales; la práctica de su acción

50. «Existe pues todavía en el momento una lucha entre las dos clases que componen la sociedad», *Les communes ou essais sur la politique pacifique* (1818), Ed. Anthropos, vol. VI, p. 386
51. *Ibid.*
52. *Ibid.*, p. 387.
53. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 114.

les imprimió desde el origen «un carácter fundamental e indeleble de oposición y de incompatibilidad» [54] con el sistema feudal y las clases que detentaban el poder político.

Si la clase industrial se define y se limita por el tipo de su actividad, la acción de producción, Saint-Simon es llevado a proponer dos definiciones de la clase industrial según la cual examina la producción en el sentido estricto de la producción material o en un sentido amplio. En el comienzo del *Catecismo de los industriales,* reteniendo el sentido estricto del término, define lo industrial por su actividad de producción de los medios materiales necesarios para la satisfacción de las necesidades físicas; tres grandes categorías constituirían entonces esta clase: los labradores, los fabricantes y los negociantes [55]. La industria se encuentra entonces limitada únicamente a las actividades materiales de producción. Por el contrario en sus publicaciones anteriores y en particular en *La Industria,* Saint-Simon había subrayado la extensión de esta noción y la obligación de incluir las capacidades intelectuales, la producción literaria y la producción científica; en sus primeros escritos, mucho antes de sistematizar el industrialismo, era precisamente de los trabajos científicos y de la formación de una nueva élite científica de donde esperaba el progreso social decisivo. También es éste el sentido que da a su propia empresa: producir, en tanto que «intelectual positivo» [56], una teoría social y política que participará directamente en la instauración del sistema industrial y permitirá evitar los riesgos de violencia contenidos en esta transición histórica. Sobre este punto la posición de Saint-Simon no fue rigurosamente constante: si en *La Industria* insistía en la identidad de la ciencia y de la industria, debía corregir esta indicación en un sentido restrictivo, para llegar, en el *Nuevo cristianismo,* a las tesis anteriores, ya que la reconstitución de una religión acentúa la importancia de los teóricos. Sin embargo, estas fluctuaciones presentan una misma preocupación, la de subrayar las líneas orgánicas de las producciones intelectuales con la producción intelectual y su autonomía relativa.

Efectivamente, como muestra toda la desorganización del sistema feudal, que se ha realizado por el progreso de las capacidades industriales y la extensión de las ciencias positivas, la industria y las ciencias han participado en el mismo movimiento y han obtenido el mismo resultado pero por caminos divergentes y según su propia dinámica. Sin duda, la industria y las ciencias se han enriquecido con sus mutuas aportaciones, pero sus tareas históricas han permanecido diferenciadas, la una chocando con el poder temporal de los nobles, la otra disminuyendo progresivamente el

54. *Ibíd.*

55. «Un industrial es un hombre que trabaja para producir o para poner al alcance de los diferentes miembros de la sociedad uno o varios medios materiales de satisfacer sus necesidades o sus gustos físicos», *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 3.

56. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 190.

poder espiritual del clero. Saint-Simon puede, pues, proponer la formación de una «liga» entre los industriales y los sabios o literatos, ya que los intereses generales son comunes, pero también porque estos grupos diferentes no han coordinado todavía sus esfuerzos. Saint-Simon llama a los especialistas de las ciencias de la naturaleza, físicos, químicos, fisiólogos y matemáticos, de la misma forma que llama a los «intelectuales positivos» como son los filósofos, los literatos y los moralistas; por último, invita a los artistas a participar en la exaltación de la nueva obra política. En efecto, la teoría y la práctica están ya en relaciones recíprocas y pueden llegar a nuevas formas de unidad: prácticos y teóricos tienen en común el ser verdaderos productores, puesto que ellos crean o transforman la realidad y participan en la actividad colectiva de producción. El artista es un productor porque crea y porque participa en la propiedad industrial [57]. El acercamiento de las relaciones entre las capacidades teóricas y la producción material se encuentra subrayada por la aparición de una clase intermediaria, la de los ingenieros, que realiza la «combinación efectiva de la teoría y la práctica» [58]. Más profundamente, Saint-Simon quiere establecer que el cambio de los sistemas sociales se realiza, como lo muestra la historia de la desorganización del sistema feudal, mediante un doble trabajo, teórico y material, y por la colisión de estos dos tipos de producción; y por lo mismo, un sistema social se organiza por una coordinación particular de las capacidades temporales y espirituales. Como lo indica su crítica de las filosofías espiritualista y materialista, será tan erróneo negar la importancia de las facultades productivas materiales como negar la importancia de las capacidades teóricas: la sociedad se hace y se transforma en el conjunto de estas producciones y en el encuentro de estas actividades [59].

Sin embargo, los sabios y los intelectuales se encuentran en una situación ambigua, pues si ellos tienen el privilegio de poder adelantarse a su época y, por ejemplo, de poder formular la teoría de un sistema social antes de que esté totalmente constituido, también están amenazados y tentados a someterse a los poderes establecidos. Como indican las *Cartas de un habitante de Ginebra,* los sabios poseen una fuerza social particular, la del saber, y pueden ejercer sobre el conjunto de la sociedad una influencia decisiva para permitirle superar la crisis que atraviesa. Pero también es verdad que ellos están tentados a refugiarse en el confort de las academias y a someterse a los poderes constituidos renunciando de

57. «Los artistas deben ser considerados como industriales, pues son productores bajo muchas formas, y entre otras por los diseños y los modelos que proporcionan a los artesanos...», *Le parti national ou industriel comparé au parti antinational* (1819), *Œuvres,* vol. XIX, p. 20.

58. «Una clase intermediaria entre los sabios, artistas y los artesanos, ha nacido, la clase de los ingenieros, y, desde este momento, se ha podido mirar la combinación de las dos capacidades tal como han comenzado», *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 142.

59. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXIX, pp. 43-44.

esta forma a las funciones de creación que ellos podrían asumir [60]. En efecto, cualesquiera que fueran las posibilidades excepcionales de que dispone la capacidad intelectual en el devenir social, los verdaderos industriales tienen el eminente privilegio de poseer los medios de existencia que les hacen totalmente independientes, mientras que los teóricos dependen ya sea de los gobiernos ya sea de los industriales para obtener de ellos los medios de existencia [61]. Es la ambigüedad de esta situación la que permite a Saint-Simon oscilar entre dos tesis diferentes, ya sea cuando afirma netamente la subordinación de los sabios a la clase propiamente industrial y ratifica la superioridad social de los productores inmediatos [62], ya sea cuando incita a los teóricos a asumir el papel excepcional de innovadores en el devenir social. Estas oscilaciones hacen pensar que las fuerzas reales de la industria, las que aseguran la llegada del sistema industrial, residen, en último análisis, en el poder de producción material.

Queda por precisar la significación social de esta expresión sintética de «facultades productoras» [63] que Saint-Simon emplea para designar el conjunto de las fuerzas industriales, y, en particular, queda por precisar el papel que juegan los capitales industriales y financieros. Si el concepto de producción se opone contradictoriamente a lo gubernamental ello no indica nada sobre el papel respectivo de los medios de producción y de los hombres; e idénticamente, si la clase industrial se opone sin ambigüedad a los nobles y a los sacerdotes, parece reunir indistintamente a los propietarios, a los jefes de los trabajos industriales y a los proletarios. Y, efectivamente, la preocupación central es la de marcar la ruptura histórica entre la sociedad feudal y la sociedad industrial, entre las clases feudales y las clases industriales, y no la de profundizar en el problema de las relaciones sociales en el seno de la clase industrial. Además, Saint-Simon no deja de considerar este problema, y ciertas de sus indicaciones sugieren la aparición de una oposición o incluso de un conflicto en el seno de las clases productivas, anunciando de esta forma la contradicción que deberán afirmar Proudhon y Marx.

El rechazo de los propietarios ociosos entre las clases burguesas hostiles a los industriales indica claramente que no es la propiedad lo que define al industrial: por el contrario, el hecho de poseer un capital industrial o territorial, de obtener beneficio de él sin aportar el trabajo propio, es una de las taras que haría desaparecer la revolución industrial. Saint-Simon denuncia en particular los privilegios concedidos a los propietarios terratenientes y propone que les sean retirados los derechos políticos en provecho de los industriales agricultores, a quienes considera como únicos pro-

60. *Lettres d'un habitant de Genève, Œuvres,* vol. XV, pp. 17-18.
61. «Los hombres prácticos tienen medios de existencia que les hacen independientes; mientras que los teóricos viven casi todos del producto de las plazas que el gobierno dispone», *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 159.
62. *Catéchisme des industriels Œuvres,* vol. XXXIX, p. 25.
63. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 129.

ductores [64]. Efectivamente, no son ni la propiedad ni los capitales lo que constituye las verdaderas fuerzas de la industria: enumerando estas diferentes fuerzas para demostrar la superioridad de las clases industriales sobre las clases feudales, Saint-Simon distingue sucesivamente la fuerza física, es decir, el número, las fuerzas intelectuales, las capacidades administrativas, las fuerzas morales, y propone la «fuerza pecuniaria» como un poder particular en el seno del conjunto de estas fuerzas [65]. Tampoco la dinámica del desarrollo industrial se sitúa en el acrecentamiento de los capitales sino en el desarrollo de todas estas fuerzas y en particular en el perfeccionamiento de todas las capacidades, ya sean las propias de los sabios, de los jefes de trabajos industriales o de los obreros. En esta perspectiva, la propiedad privada no es ni un derecho absoluto ni una fuente de privilegio, sino que debe constituir un medio, sujeto a revisión, para el fin colectivo que es la prosperidad general.

Saint-Simon se ve conducido a la vez a reducir los riesgos de un enfrentamiento entre proletarios y propietarios de los medios de producción y a subrayar la existencia de este conflicto: los reduce, ya que piensa que la industria conduce, normalmente, a la conciliación de los intereses; pero los subraya, puesto que los obreros tienen el derecho de exigir que el interés general sea enteramente satisfecho y que la propiedad no se constituya en derecho intangible. Desde 1803, reconoce, con la mayor precisión, la existencia de un conflicto latente entre los propietarios y los no propietarios: una de las distinciones fundamentales que puede hacerse en el seno de la sociedad separa, en efecto, estas dos clases sociales, y Saint-Simon afirma que esta oposición es necesariamente generadora de «una lucha que, por la naturaleza de las cosas, necesariamente se da siempre» [66] entre estas clases [67]. La clase de los propietarios es una clase socialmente amenazada por la fuerza numérica de los obreros, como suficientemente ha demostrado la experiencia revolucionaria, en la que la coalición de los teóricos y de los no propietarios viene a poner en jaque el frágil poder de los propietarios. Las obras posteriores demostrarán que esta lucha deberá sustituirse por una armonización de las actividades obtenida por el reconocimiento de la superioridad de las capacidades y también por la llegada de los obreros a la gestión de su propio trabajo. La subordinación de los obreros, otras veces obtenida por la violencia, será obtenida, a la vez, por la «inferioridad sentida» [68] con respecto a los medios materiales y por el desarrollo de las capacidades de los propios obreros,

64. *Ibíd.*, vol. XIX, pp. 77-93.
65. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 13.
66. *Lettres d'un habitant de Genève, Œuvres,* vol. XV, p. 28.
67. «Al descomponer el orden social encuentro en él esta primera división de propietarios y no-propietarios, que ha reemplazado a la de hombres libres y esclavos que existía en los siglos demasiado vanagloriados de los griegos y de los romanos», *Lettres aux Européens* (1803), Ed. Alfred Pereire, París, Felix Alcan, 1925, p. 79.
68. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXIII, p. 92.

capacidades que les permitirán tratar de grado a grado con sus empresarios. Sin embargo, Saint-Simon no cesa de recordar que este sistema no se ha realizado, en modo alguno, en esta sociedad de transición que denuncia, y las llamadas a una sociedad que llegaría a conciliar los intereses no dejan de sugerir que no pueden darse en una sociedad que no constituya un sistema coherente. También, en el esbozo de un texto consagrado a la clase de los proletarios [69], confirma sus anteriores señalizaciones subrayando el «descontento» de los obreros y el hecho de que no se les haya podido impedir, hasta ahora, el «perturbar el orden social» [70] más que por la fuerza. Pero señala entonces dos características que no dejan de acentuar el carácter socialista de estas concepciones: acusa, en principio, a los jefes industriales de desentenderse de la clase de la que ellos deberían ser los principales responsables y los guías, para alcanzar los rangos de la clase burguesa y de la feudal. Saint-Simon esboza, aquí, una nueva interpretación que será ampliamente adoptada por Proudhon y según la cual las clases industriales habrían constituido una unidad en su lucha contra las clases feudales pero estarían en vías de disolución después de la Revolución del 89 como consecuencia de la deserción de los jefes industriales y de los propietarios. Una nueva división social aparecería entonces entre los jefes industriales cuyas propiedades estarían «ennoblecidas en alguna forma» [71] por las nuevas leyes sobre las elecciones, y los obreros, de los que se ha subrayado que no han participado en el desarrollo industrial, «que están faltos de trabajo y que mueren de hambre» [72]. Y por otra parte, constatando esta miseria y esta injusticia, Saint-Simon, lejos de apelar a la paciencia de los obreros y a la confianza en los jefes «naturales», califica las reivindicaciones obreras de «pretensiones justas» [73], justifica el derecho al trabajo y propone para realizar prácticamente esta reivindicación el licenciamiento de los ejércitos permanentes [74].

Este texto es demasiado breve para que se pueda considerar su contenido como la verdadera expresión del pensamiento de Saint-Simon, y el hecho de que esté inacabado indica sobre todo una incitación a seguir en esta línea. Sin embargo, obliga a restituir su carácter radical a las últimas indicaciones de Saint-Simon concernientes a la clase más numerosa y más pobre y a la obligación, para una sociedad industrial, de consagrarse al mejoramiento de su suerte. No pueden interpretarse como una moralizante invitación a mejorar la suerte de una clase pobre; implican un nuevo análisis sociológico limitando la clase industrial a la clase obrera y haciendo de ella el fin de la actividad colectiva.

69. *La classe des prolétaires.* Ed. Anthropos, vol. VI, pp. 453-457.
70. *Ibíd.*, p. 456.
71. *Ibíd.*
72. *Ibíd.*
73. *Ibíd.*
74. *Ibíd.*, p. 457.

3. La debilitación del Estado

El principio general de la ciencia del hombre que es simultáneamente la ciencia de las organizaciones y de las instituciones, implica que las instituciones sociales, y en particular el Estado, pueden ser el objeto de un conocimiento científico en su existencia y en su evolución. Efectivamente, la institución no depende de una decisión arbitraria o de un azar, no puede ser «inventada» [75] ni impuesta por un poder exterior. Sería erróneo creer que las instituciones no tienen causas profundas y que no son necesarias: sin duda no es imposible que en favor de circunstancias excepcionales un poder opresor pueda imponer instituciones sin bases profundas en la sociedad, como hizo el feudalismo militar de Bonaparte, pero estas tentativas están destinadas al fracaso.

Saint-Simon basa estas afirmaciones y su interpretación de las necesidades propias de las instituciones sobre dos tipos de consideraciones sacadas de la fisiología y de la historia.

De la misma forma que la sociedad puede compararse provisionalmente a un cuerpo vivo, las instituciones pueden ser comparadas válidamente a los órganos o a las «ruedas orgánicas» [76] cuyo funcionamiento hace posible y facilita los movimientos de la totalidad. Pueden ser calificadas de «orgánicas» en la medida que permiten el mantenimiento y la preservación de la vida del grupo social. Los ejemplos propuestos van a demostrar que las instituciones están a la vez en una relación de conveniencia con el conjunto del cuerpo social, están «en relación con el estado de la civilización» [77] de una época, y en una relación dinámica de utilidad en la que la institución no se mantendrá más que en razón de su eficacia relativa. Una finalidad interna une la institución al cuerpo social y asegura su mantenimiento. Así, las instituciones feudales tenían «disposiciones orgánicas» [78] en el momento de su formación y de su expansión. En estos períodos antiguos en los que la mayoría de la población era ignorante, inorganizada, incapaz de participar en la gestión de los bienes y llevada a violentas insurrecciones, era necesario, para hacer posible la existencia colectiva, que una minoría instaurara un régimen de fuerza, que un poder militar se arrogase el derecho de redactar leyes y ejerciese sobre la nación una «fuerza opresora» [79]. Era necesario, a causa de los riesgos de desorden, que las

75. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 188.
76. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 143.
77. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 72.
78. *De l'organisation social, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 167.
79. *Ibid.,* p. 126.

principales fuerzas de la sociedad fueran empleadas para mantener el orden social. Esta opresión, a pesar de su carácter violento, respondía a las necesidades reales de la existencia colectiva. Y por lo mismo, era necesario, en una organización cuyo principio colectivo era el ejercicio de la guerra, que el poder pasara a las clases militares, las cuales desempeñarían así las funciones sociales más importantes. Estas clases eran entonces las más capacitadas para defender el cuerpo social y para organizar los trabajos necesarios para la existencia de todos [80].

La institución no puede, pues, pensarse aisladamente y fuera de la época particular en la que ha desempeñado sus funciones. Su comprensión no es posible más que en su relación con las otras partes de la sociedad, ya que conserva las partes de conveniencia y responde a las necesidades generales. Las instituciones no han sido, pues, inventadas por voluntades particulares, y si la fuerza ha podido intervenir en su instauración no es este acto de violencia el que explica su mantenimiento: sólo la utilidad o, en otros términos, la funcionalidad de la institución ha asegurado su duración [81].

Saint-Simon pide de esta forma al método fisiológico que demuestre la existencia de necesidades propias al cuerpo social y a las diferentes instituciones: en un conjunto de condiciones dadas en razón de las necesidades sociales y de las funciones a desempeñar, es «del todo necesario» [82] que una cierta institución se constituya y se mantenga. Pero estos principios fisiológicos también van a justificar el recurso a la historia, que va a evidenciar el devenir de las instituciones y, eventualmente, la necesidad de su desaparición.

Ligada, efectivamente, a un cierto estado del cuerpo social, y sacando de él sus razones de existencia, la institución se modificará necesariamente con la transformación de las funciones y de las necesidades colectivas. El movimiento que comporta las épocas sucesivas de la especie humana, y que describe Condorcet, comporta simultáneamente las formas de conocimiento, las formas de producción y los diferentes tipos de instituciones sociales. El error de los «estacionarios» y de los «retrógrados» consiste en olvidar las relaciones que existen necesariamente entre la institución y las funciones que ella desempeña, y en considerarla en sí misma fuera de su inserción en la historia y en una sociedad particular. En realidad una misma institución no es idéntica a sí misma en el transcurso de su historia y no desempeña necesariamente las mismas funciones en el transcurso de su evolución: la religión, nacida de la necesidad individual y colectiva de explicar la naturaleza, no se transforma en poder espiritual hasta después

80. *Ibíd.*, p. 157.

81. «Esta constitución política se mantiene durante varios siglos, independientemente de la acción de la fuerza que la había establecido primitivamente, porque ella estaba en relación con el estado de la civilización de esta época», *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 72.

82. *Ibíd.*

de una larga evolución social y pierde progresivamente esta función por efecto de modificaciones llegadas desde fuera de ella misma en el dominio de los conocimientos científicos. Una institución llega a su mayor poder social en el momento que rinde los mayores servicios a la colectividad: según la finalidad que Saint-Simon atribuye a toda sociedad en sus últimos escritos, la institución saca sus fuerzas de los servicios que presta a la mayoría, es decir, a la clase más pobre [83]. Cuando la antigua institución no puede satisfacer las nuevas necesidades que han aparecido, se produce el debilitamiento de su utilidad, su importancia tiende a disminuir o a cambiar de carácter. Cuando los «letrados laicos» superaron al clero en la «carrera científica» [84] y cuando las ciencias positivas suplantaron el saber de los teólogos, el clero vio perder su papel social y tendió a constituir una fuerza de regresión después de haber desempeñado las funciones de organización.

Existe un problema de envejecimiento de las instituciones, ya que una disposición social en un momento útil y orgánica puede encontrarse superada por nuevas fuerzas e incapaz de responder a las nuevas necesidades [85]. Pero Saint-Simon añade que ello no se puede esperar de una institución que evolucione indefinidamente para adaptarse a no importa qué nueva condición. Al igual que toda clase social o cualquier otra forma particular del cuerpo social, una institución tiene una cierta «naturaleza»: puede modificarse ligeramente, mejorar, pero no es «desnaturalizable», sus caracteres esenciales no pueden desaparecer totalmente [86]. Se produce una muerte de las instituciones, una desaparición necesaria de las formas provisionales cuando han cesado de estar de acuerdo con la totalidad social o cuando su principio se ha convertido en contradictorio con las nuevas formas de actividad colectiva. Existe un límite en las posibilidades de adaptación de una institución más allá del cual debe necesariamente desaparecer: la institución debe ser entonces destruida, siendo esta eliminación ineludible y benéfica a la vez: la evolución «condena» al aniquilamiento «las instituciones que se han convertido en dañinas para la colectividad» [87].

El conjunto de estas teorías sociales y de estos métodos de estudio se van a aplicar en particular a las instituciones políticas. El espíritu de estas interpretaciones indica suficientemente que no podría pretenderse construir una filosofía o una metafísica del Estado, no sólo porque el saber filosófico es un conocimiento «vago» no basado en observaciones positivas, sino también porque los sistemas políticos no tienen realidad más que

83. «Toda institución política saca sus fuerzas de los servicios que hace a la mayoría de la sociedad, y en consecuencia a la clase más pobre», *ibíd.*, p. 167.

84. *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 162.

85. «Resulta de los progresos de la civilización que las instituciones envejezcan lo mismo que los individuos», *L'organizateur, Œuvres,* vol. XX, p. 225.

86. «Las instituciones, lo mismo que los hombres que las crean, son modificables; pero en absoluto son desnaturalizables; su carácter primitivo no puede hundirse enteramente», *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 34.

87. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 112.

en la historia y no pueden ser pensados más que en la diversidad de sus formas concretas en el transcurso de su evolución.

Igualmente se sabe, por estas características generales sobre las instituciones, que el Estado no es ni un principio transcendente ni una realidad exterior a la totalidad social: como toda parte del cuerpo social, el Estado no es más que una forma particular del conjunto, y sólo es al examinar sus relaciones con la totalidad y con la actividad colectiva cuando su estudio positivo se hará posible.

Y desde entonces sería erróneo dar al problema del Estado una importancia excesiva y atribuir a las instituciones políticas una importancia y una función que no poseen. Al sustituir los debates políticos por una investigación de los sistemas sociales, Saint-Simon ha desplazado, desde el principio, el lugar de las fuerzas sociales esenciales, y ha reducido la importancia de lo político en provecho del conjunto de la organización social, de la cual los poderes gubernamentales no son más que una forma particular. En lo que concierne al período transitorio de la Restauración, durante el cual las fuerzas reales están concentradas en la industria, el entretenerse en las formas del gobierno y ver en ello el problema primordial es limitarse a los prejuicios de los legistas, quienes sólo se ocupan de las formas sin percibir el fondo de los problemas; en realidad «estas cosas no son más que de una importancia secundaria» [88]. Interesa muy poco el que un gobierno sea republicano, monárquico o de monarquía constitucional: sólo importa realmente el contenido de los poderes ejercidos y a qué clase pertenecen los gobernantes. Pero estas observaciones también eran válidas para un sistema feudal en el que los poderes gubernamentales eran sin embargo mucho más poderosos, pues el poder político no hacía más que confirmar una cierta organización social y asegurar su funcionamiento y defensa. En él, no se podrá comprender la realidad y la función de los poderes políticos si se les considera en sí mismos; sería necesario, por el contrario, reconstituir el estado de las fuerzas en presencia, volver a pensar el desarrollo de las facultades productivas y de los conocimientos, conocer los poderes respectivos de las clases para comprender la naturaleza y las necesidades particulares del Estado en esta organización histórica

En la historia de las sociedades occidentales, Saint-Simon relaciona esencialmente los poderes gubernamentales con sistema feudal y ve que el poder político se encuentra caracterizado desde entonces por el uso de la opresión, de la fuerza, de la violencia contra los gobernados.

La organización del Estado estaba entonces en relación con una situación de débil desarrollo económico: correspondía a un estado «de inhabilidad en las artes y en los oficios» [89], y de ignorancia. Incapaz de constituir una fuerza productora y de organizar la lucha contra la naturaleza, la sociedad no tenía entonces otro medio de enriquecerse que apropiándose

88. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 40, en nota.
89. *Ibíd.,* p. 38.

de las riquezas de otros pueblos. En una sociedad tal, la fuerza principal que aseguraba la vida y la defensa de todos era desde luego la fuerza militar, a la que se subordinaban las otras funciones sociales. Correspondía entonces a los militares o, en otros términos, a la clase feudal, constituirse en clase dirigente y acaparar la autoridad colectiva. Las «bases fundamentales» [90] de ese acaparamiento eran, pues, el débil desarrollo de la industria, la ignorancia y la acción colectiva guerrera, las cuales fundaban efectivamente la utilidad de un Estado. Pero también sucedía que esta organización consagraba una relación de violencia en el seno de la sociedad, una relación de fuerza entre los jefes militares y los gobernados. Sin duda, el acaparamiento de los poderes y el uso de la opresión tenían un carácter funcional ya que hacían posible la existencia de la sociedad, pero la relación entre los gobernantes y los gobernados era incesantemente una relación entre superiores e inferiores, una relación de mando y de obediencia. Correspondía a los gobernantes cortar, por la amenaza o la fuerza, toda insurrección de los gobernados, como correspondía al clero mantener los espíritus en la obediencia y en la pasividad. El gobierno se caracterizaba entonces por la detentación de la fuerza y por el uso de la esta fuerza contra los gobernados y, ya que no hay otra definición que la histórica, se puede definir el Estado por la opresión que ejerce sobre el pueblo. Su existencia es contemporánea a una situación de conflicto entre los gobernantes y los gobernados, tanto si ese conflicto ha sido ahogado por la autoridad de los poderes tal como ocurrió en el caso de las sociedades feudales, como si se ha manifestado, tal como ocurrió en el caso de la fase de desorganización del sistema feudal. También es necesario añadir a la definición de Estado su carácter arbitrario: efectivamente, no es por efecto de un decaimiento provisional que el poder gubernamental es llevado a actuar arbitrariamente y contra las necesidades de la sociedad, sino en razón de su misma naturaleza y de su relación conflictiva con los gobernados. No teniendo por fin el cooperar en la lucha común y en la producción colectiva, el poder gubernamental ejerce una acción sin reglas sobre la voluntad de los gobernados: en ausencia de un fin que correspondería a las necesidades reales de la sociedad, el poder gubernamental ejerce su propia voluntad, una voluntad que es diferente de la de la sociedad y que no es otra que la de los dirigentes. Este arbitrio podía estar velado en una sociedad militar, en la cual la voluntad de los jefes podía proteger la existencia colectiva, sin embargo se hará patente en una sociedad de transición, en la cual los principios guerreros habrán desaparecido y los gobernantes no se opondrán a la cohesión de las clases industriales más que con sus intrigas y sus engaños [91].

Esta definición histórica tiene por consecuencia imputar directamente el poder gubernamental a una clase social, confundir el poder político con

90. *Ibíd.*, p. 39.
91. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 200.

el dominio ejercido por una clase. Saint-Simon rehúsa ver en el Estado una función social que sería inherente a la existencia de las sociedades, rehúsa atribuirle una función arbitraria o representativa: en su problemática de los sistemas, el poder político no es otro que el mismo poder de la clase predominante en el seno de las fuerzas sociales. En el sistema feudal, en donde la fuerza principal era la fuerza guerrera y la clase militar constituía necesariamente la clase dominante, esta clase detentaba efectivamente todos los poderes e imponía sus voluntades a las clases gobernadas. El poder gubernamental no estaba exactamente acaparado por una clase opresora: no tenía otra existencia que la propia clase, y esta concentración de poder no hacía más que ratificar la preponderancia efectiva de la feudalidad. Saint-Simon prosigue rigurosamente esta asimilación del poder de Estado a la dominación de una clase en su análisis de la sociedad transitoria. Rehúsa reconocer en las instituciones políticas las funciones particulares que podrían definirse en sí mismas y fuera de las clases que las ejercen: no da más contenido al poder gubernamental que el de las clases que son depositarias de él, es decir las clases de los nobles, de los burgueses y de los legistas. La relación entre los gobernantes y los gobernados es idénticamente la relación entre las clases superiores y las clases industriales. En lugar de preguntarse sobre las formas políticas o sobre las funciones particulares ejercidas por el poder político, es necesario descubrir, por encima de las apariencias políticas, la posición de las clases sociales y volver a pensar el poder gubernamental a través de esta posición de clases. El Estado no es entonces más que la hegemonía de las clases preponderantes en otro tiempo y sus caracteres no son otros que los de estas clases: reivindica las funciones de mando puesto que las clases feudales han ejercido los poderes militares; usa espontánea y arbitrariamente de su fuerza ya que estas clases no tienen principios propiamente colectivos y no buscan más que imponer su voluntad; es, en efecto, inútil y parásito como lo son estas clases decrépitas. Al mismo tiempo este análisis que subordina la política a la relación de clases permite anunciar la evicción de los poderes arbitrarios, no por la simple limitación de lo gubernamental, sino por el advenimiento político de nuevas clases sociales que harán desaparecer la forma de dominio estático ejercida en otros tiempos por las clases feudales.

La parábola de los zánganos y de las abejas colocada al principio de *El organizador* [92] señala, ilustradamente, una radicalización del pensamiento de Saint-Simon y su rechazo de una interpretación liberal del Estado. En sus escritos anteriores a *La Industria* parecía atenerse todavía a una teoría de la limitación de los poderes políticos, el Estado era entonces definido como un «mal necesario» y como una «necesidad» [93] cuyas funciones deberían ser ejercidas por subalternos. Se afirmaba ya que el gobierno no

92. *Ibid.*, pp. 17-26.
93. *L'industrie*, vol. XVIII, p. 200.

debería considerarse como el «director» de la sociedad sino solamente como su agente o su «encargado de negocios» [94], pero su imputación de clase no estaba precisamente afirmada y por lo tanto su debilitamiento no estaba históricamente demostrado.

La parábola, por el contrario, inaugura un nuevo análisis del Estado en términos de dominio de clases y va a ligar rigurosamente la suerte del Estado a la historia de las clases. Sólo aparentemente parece limitarse a una sátira de la ociosidad e inutilidad de las clases dirigentes: en realidad, ilustra, como lo enseñan los desarrollos de *El organizador,* una interpretación histórica de la muerte de las clases feudales y simultáneamente una demostración del fin de los poderes políticos. Además, los dos fenómenos serán estudiados conjuntamente y demostrados, en el plano histórico, por la regresión de las funciones militares, y estructuralmente, por la naturaleza de las relaciones sociales en el sistema industrial. Históricamente, Saint-Simon remonta el debilitamiento de los poderes a los mismos orígenes del desarrollo de la industria y de la expansión de los municipios. Efectivamente, desde esta fecha, desde que apareció una capacidad industrial cuyo principio era la prosperidad social y cuyos medios eran únicamente pacíficos, nació una nueva actividad totalmente extraña al uso de la autoridad política. El debilitamiento de los poderes comenzaría en esta época, no por simple usura o limitación de las funciones antiguas, sino por el desarrollo de las nuevas fuerzas sociales espontáneamente hostiles y extrañas al arbitraje feudal. Como lo muestra la oposición de los dos conceptos de *capacidad* y de *poder* [95], desde que se desarrolló la actividad industrial, se constituyó una fuerza social radicalmente diferente a la fuerza política y que se separó espontáneamente de las clases feudales, provocando todo desarrollo de la industria una reducción del poder de los feudales. Esta expansión no fue, en modo alguno, creadora de un nuevo poder que rivalizaría con el primero, sino que generó nuevas distinciones sociales fundadas, no sobre el linaje, sino sobre la capacidad, y nuevas relaciones sociales fundadas, no sobre el mando, sino sobre la comunidad de la actividad y de los objetivos. De esta forma, el fin de los poderes políticos y la eliminación del arbitraje no hicieron más que confirmar esta larga evolución histórica por la que las clases feudales se ven desprovistas de su autoridad, al propio tiempo que las nuevas actividades sociales substituían las antiguas actividades militares.

Esta eliminación del poder, en tanto que fundamento del orden social, sería efectiva en una sociedad cuyo objetivo exclusivo fuese la producción o, en otros términos, en una sociedad donde las clases industriales hubiesen eliminado definitivamente a las clases burguesas y feudales. Y en efecto, cuando los fines de la actividad fuesen los de producción, es de-

94. *Ibíd.*, vol. XIX, p. 36.

95. «Una capacidad se levanta al lado de un poder», *L'organisateur*, vol. XX, p. 86.

cir, los que conciernen a los intereses de todos, no tendría que intervenir lo arbitrario, y la elección de los planes podría ser hecha por todos. La ejecución de los proyectos racionalmente acordados no exigiría más que una débil autoridad entre los participantes, ya que los planes podrían ser juzgados por todos y concernerían a la prosperidad general [96]. La administración de las cosas, al sustituir al gobierno de las personas, daría lugar a una actividad colectiva en la que los hombres tendrían una relación de asociación y no de obediencia. Saint-Simon no concluye, sin embargo, como lo hará Proudhon, que el fin de los poderes comporta el fin de la autoridad: desde *La industria* hasta el *Nuevo Cristianismo* no cesará de considerar este problema, responsabilizando alternativamente a los industriales, a los jefes de industria, a los sabios o a los moralistas de la elección de los objetivos colectivos o de la influencia social decisiva. Sucederá que el sistema industrial, al darse como finalidad la producción y la prosperidad general, hará imposible la reconstitución de los poderes exteriores a las clases industriales y el ejercicio sobre ellas de un poder político arbitrario.

La historia de las sociedades occidentales es, pues, la historia de una decadencia de los poderes políticos y de su sustitución por nuevas formas de actividad que destruyen su posibilidad. Pero, si se trata de una necesidad de la historia, que desposesiona las antiguas clases dominantes, no elimina los conflictos eventuales entre las fuerzas declinantes y las nuevas clases sociales, ni la resistencia que van a oponer las clases dominantes a su eliminación histórica. Saint-Simon añade a este esquema histórico de la regresión de los poderes, el cuadro de los conflictos que han opuesto las capacidades a los poderes y que no han dejado de extenderse a la sociedad de la Restauración. En el período feudal las clases nobles no se limitaban a sus funciones militares, se esforzaban también por utilizar la nación en su provecho, de verla como un patrimonio que le hubiera sido adjudicado. Si bien es cierto que esta institución era entonces orgánica, también es verdad que la acción gubernamental tenía por objeto explotar el patrimonio que regentaba [97]. En vísperas de la Revolución de 1789, las fuerzas políticas habían perdido su fuerza y su coherencia, pero también es cierto que «aplastaban» a la nación con su «enorme peso» [98] y se oponían a la voluntad de independencia de las clases rivales. En la sociedad transitoria de la Restauración, las clases feudales son clases ociosas que parecen no poseer más que un carácter de superfluidad en el conjunto social, pero en realidad se oponen activamente a las clases industriales, lo cual se hace patente en los conflictos que tienen lugar en sus relaciones con estas clases progresivas. Los poderes del Estado ejercen contra las clases industriales

96. *Ibid.*

97. «Los gobernantes han considerado hasta aquí las naciones como patrimonios; todas sus combinaciones políticas han tenido esencialmente como objeto, o explotar sus dominios, o engrandecerlos», *ibid.*, p. 186.

98. *L'industrie, Œuvres*, vol. XVIII, p. 143.

un «poder discrecional», se extienden por la nación como un «torrente devastador» [99], realizan una «dilapidación escandalosa de la renta pública» [100]. No sólo los poderes del Estado mantienen grupos sociales inútiles, estados mayores civiles o militares dispendiosos y dañinos, sino que además buscan extenderse y reforzarse en detrimento de las clases trabajadoras.

La industria, en tanto que unidad viva y creadora, se desarrolla espontáneamente y quiere ser gobernada lo menos posible, mientras que los gobiernos quieren necesariamente imponerse a ella y gobernar al máximo; la industria requiere un gobierno económico y sometido a las necesidades industriales, mientras que los gobernantes quieren obtener de ella el máximo beneficio posible [101]. El Estado es, desde luego, dependiente de la sociedad civil, y saca de ella su existencia, pero también es cierto que tiende a adquirir una cierta autonomía y a explotar en su provecho la sociedad productora. En vísperas de la aparición del sistema industrial, las instituciones políticas antiguas resistían la presión de las clases industriales, y si es cierto que los zánganos no forman más que un grupo social caduco, privado de vida real y de capacidad, no dejan de constituir una fuerza enemiga que lucha por preservarse y por explotar el poder industrial.

Saint-Simon formulaba de esta forma una crítica histórica y sociológica del Estado que debía ser tomada otra vez, en términos diferentes, por Marx y Proudhon. Los problemas expuestos no iban sólo a concernir al debilitamiento del Estado, que debía ser tenido por evidente, sino también a la concepción del Estado y a su definición como instrumento de las clases dominantes, como fuerza exterior a las clases industriales y a la sociedad civil. Saint-Simon añadía, por otra parte, que el Estado podía constituirse en fuerza autónoma, resistiendo a los cambios y luchando por intereses directamente contrarios a los intereses generales [102], esquematizando, de esta forma, la interpretación que Proudhon debería sistematizar al hacer del Estado la antinomia de la sociedad económica.

4. Los sistemas intelectuales y la moral

Las numerosas indicaciones de Saint-Simon sobre las funciones sociales de las teorías y de los conocimientos hacen aparecer contradicciones evidentes. Si en principio expone que toda sociedad comporta un sistema particular de ideas comunes y que estas «ideas generales» tienen «la mayor influencia sobre la conducta» [103], parece proponer dos interpretaciones con-

99. *Sur la querelle des aveilles et des frelons, Œuvres,* vol. XIX, p. 226.
100. *Ibid.*
101. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 135, en nota.
102. «El interés de los gobiernos no es plenamente los intereses generales. Este interés es incluso, en cierto sentido, opuesto, por su naturaleza, a los otros», *ibid.*
103. «No existe una sociedad sin ideas comunes, sin ideas generales...» «Estas

tradictorias de esta regla general. Las proposiciones de las primeras obras concernientes a la decisiva importancia de las ciencias y a las afirmaciones del *Nuevo cristianismo* sobre las funciones sociales de la religión proponen una interpretación positivista de las teorías colectivas disociando las teorías de las prácticas sociales y dando la prevalencia a los sistemas intelectuales. Por el contrario, las proposiciones industrialistas, al reducir las fuerzas sociales a la actividad industrial parecen anunciar un materialismo histórico tendente a reducir o a eliminar la importancia social de las creencias colectivas y de los tipos de conocimientos. En las *Cartas de un habitante de Ginebra* y en *La introducción a los trabajos científicos,* Saint-Simon espera que una reorganización positiva del saber y la creación de una nueva élite científica comporten una racionalización de la acción política, confiriendo, de esta forma, a las ciencias y a los conocimientos un poder, una fuerza social efectiva. En *La Industria,* por el contrario, parece anunciar una crítica de este intelectualismo al afirmar que las facultades realmente productoras son exclusivamente las de la industria. Sin embargo, en el mismo momento en que confiere a la práctica productora la eminente creatividad social no deja de repetir que la política es una consecuencia de la moral y que las instituciones pueden ser consideradas como una realización de las ideas comunes [104].

Los titubeos del pensamiento de Saint-Simon sobre este punto están demasiado patentes para que se intente reducirlos. Por ejemplo, no es hasta 1816 que Saint-Simon descubre la base social de la producción industrial, que enuncia el principio sociológico de la prevalencia del trabajo y subordina la totalidad social a la actividad de producción. Y cuando en 1825 hace un llamamiento a la difusión de una nueva moral para definir el verdadero principio de la actividad social, no lo hace sin antes corregir profundamente sus anteriores conclusiones. Pero precisamente estas dudas ponen en evidencia una problemática constante y subrayan cuáles eran las cuestiones planteadas. Efectivamente, si Saint-Simon duda en sus respuestas, formula claramente estas cuestiones en términos de «preponderancia» de las fuerzas sociales, anunciando de esta forma una problemática que de nuevo reemprendería Proudhon y aún más sistemáticamente Marx. Desde los primeros escritos del *Nuevo cristianismo,* ya se trate de la creación de un nuevo clero científico, de la promoción de los industriales o de la difusión de una moral utilitaria y socializante, el problema planteado concierne a la importancia relativa de las diferentes fuerzas en el seno de un sistema social y de las relaciones particulares de prevalencia y de subordinación. Esta problemática conduce a Saint-Simon a admitir en los diferentes sistemas intelectuales, y en particu-

---

ideas generales, verdaderas o falsas, gobiernan mientras subsisten; ejercen la mayor influencia sobre la conducta nacional», *ibíd.,* p. 203.

104. «De esta forma, la política deriva de la moral y las instituciones de un pueblo no son más que las consecuencias de sus ideas», *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p. 30.

lar en las religiones, en las ciencias y en la moral, una «influencia» cuya importancia deberá precisar, pero también le conduce a no examinar estos conocimientos y estas creencias más que en sus papeles o en sus funciones sociales, planteando de esta forma las cuestiones que comportaría una sociología del conocimiento. A partir de ahí, las respuestas a los problemas expuestos podrán divergir, según los objetos estudiados, sin poner en causa la forma de las cuestiones, y se mantendrá una cierta coherencia entre las afirmaciones contradictorias.

En efecto, la cuestión de la preponderancia histórica de las diversas fuerzas sociales en los sucesivos sistemas sociales no puede recibir una respuesta unilateral. La prevalencia de las fuerzas industriales es un fenómeno histórico cuya novedad es necesario subrayar; en ninguna otra época de la historia la producción material ha revestido la significación y la importancia que adquiere en este comienzo del siglo XIX. No se excluye que en otros períodos el predominio haya sido patrimonio de fuerzas sociales radicalmente diferentes y, en particular, de las religiones. Uno de los significados de la heterogeneidad fundamental de los sistemas sociales es poner en evidencia esta inversión histórica de los fenómenos de predominio y subordinar la jerarquía de las fuerzas sociales a la particularidad de los fines de actividad. Y de la misma manera que en el sistema feudal las fuerzas industriales no eran en forma alguna determinantes, sino más bien al contrario, subordinadas a las fuerzas guerreras, puede ser que en ciertas épocas de la historia de los saberes no positivos y debidos únicamente a la imaginación colectiva, hayan constituido, provisionalmente, el fenómeno social preponderante. En la *Memoria sobre la ciencia del hombre,* Saint-Simon pone por ejemplo el caso de la religión romana, que opone al politeísmo griego y de la cual hace condición de la política dominadora de Roma: si los romanos, escribía, hubieran sido adictos a una religión politeísta, si en comunidad con sus vecinos hubieran tenido una religión y un templo que los hubiera reunido, habrían formado una confederación idéntica a la de la Magna Grecia; pero su religión doméstica, vinculándoles apasionadamente a sus propios hogares, les conducía al aislamiento de sus vecinos y a no tener por objetivo más que la exaltación de su ciudad [105]. Saint-Simon puede deducir de ello que, en este período, la institución religiosa, agrupando y oponiendo las voluntades, constituía la institución política «principal» [106]. E indica que en esta sociedad romana, impregnada de la religión nacional, un cambio en el campo de las creencias debía tener las más profundas consecuencias sociales y que el fin de la república fue provocado por el paso del politeísmo al monoteísmo [107].

105. *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, pp. 157-158.
106. *Ibid.,* p. 158.
107. «Es este cambio en la idea general lo que ha sido la mayor causa del desorden espantoso en el cual se ha encontrado el vasto Imperio de los romanos...», *ibid.,* p. 160.

Es en esa extrema importancia de los sistemas intelectuales donde Saint-Simon pone el acento, en sus escritos anteriores a 1816. Sus indicaciones sobre la importancia de las religiones, sobre el paso necesario de lo conjetural a lo positivo y sobre el advenimiento del pensamiento positivo no dejan de reunir elementos que Comte debía sumar en la ley de los tres estados. Pero en realidad, al esbozar provisionalmente la historia intelectual de la humanidad y la «marcha del espíritu humano», Saint-Simon rehúye sistematizar estas indicaciones, reducir la historia social a la historia de las ideas, al igual que rehúye reducir las organizaciones sociales a su «base» teórica. Desde esta época limita esta teoría al sustituir la afirmación del desarrollo intelectual de la humanidad por la historia de las revoluciones que vendrían a romper la continuidad de la evolución; pero precisa que estas revoluciones no son necesariamente debidas a las mutaciones intelectuales. Según una hipótesis desarrollada en la *Memoria sobre la ciencia del hombre,* las revoluciones intelectuales entrañarían los cambios políticos, pero, al contrario, las revoluciones sociales provocarían los cambios intelectuales. Se constataría, de esta forma, una ley de alternancia de las revoluciones: a una revolución política provocada por una mutación teórica sucedería una revolución intelectual provocada por los cambios políticos; estos dos tipos de revoluciones serían, «unas respecto a otras causas y efectos» [108]. Si las ideas son, pues, las fuerzas sociales reales, no pueden ser consideradas como la exclusiva causalidad del devenir social, ya que ellas mismas pueden ser transformadas por otros elementos de la práctica social.

En el problema que plantea respecto a la preponderancia de las fuerzas sociales, Saint-Simon aporta dos respuestas, que pueden distinguirse una como histórica y otra sociológica. Históricamente no habría porqué afirmar la constancia de una preponderancia sino, por el contrario, observar los cambios en el sistema de las determinaciones y, eventualmente, las inversiones por las que las mutaciones sociales podrían suceder a las mutaciones intelectuales. Esto ilustraría sin ambigüedad la historia social de la Restauración: la ascensión de la industria y de las clases industriales correspondería a esta fase silenciosa en que los poderes reales se concentrarían en la producción sin que una teoría correspondiente a esta práctica dirigiera su desarrollo; y sería necesario esperar lo que acontece después, una revolución científica y moral que sucede necesariamente a las mutaciones sociales. Sin embargo, esta respuesta histórica no asume todo el problema ya que en toda sociedad las ideas comunes desempeñan las funciones esenciales. Aunque Saint-Simon no sistematice sobre este tema sus conclusiones, parece que los sistemas cognoscitivos tengan esencialmente por función acabar la coherencia de las organizaciones sociales y asegurarle una cohesión de la que pueden estar desprovistas. La progresión y la orga-

108. «La historia constata que las revoluciones científicas y políticas han alterado, que han sido sucesivamente, unas respecto a las otras, causa y efectos», *ibíd.,* p. 191; *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 13, 190.

nización espontánea de la industria enseñan que las prácticas colectivas no se deducen necesariamente de una teoría acabada y que la unificación de las prácticas puede operarse antes de que sea formulada la idea general que le dará significación. En este caso, la práctica precede a la toma de conciencia y se produce una unificación concreta de la que todas las consecuencias quedan desapercibidas por los actores sociales. Pero también esta unificación social, operada al nivel de las necesidades y dirigida por el juego de las invenciones y de las adaptaciones parciales no puede llegar a su equilibrio ni acceder al estado de sistema mientras no se haya apercibido de la teoría política correspondiente a la práctica. En el *Catecismo de los industriales*, Saint-Simon se excusará de aportar una nueva teoría y mantendrá que la teoría industrialista no hace más que prolongar, al expresarla, la práctica de los productores [109]. Pero la toma de conciencia de la práctica y su teorización, al desgajar la significación y los objetivos de la práctica esencial, tendrían como consecuencia la mutación de las actividades parciales en organización social coherente y unitaria. El enunciado y la difusión del sistema intelectual en particular tendrían por consecuencia permitir la destrucción del sistema anterior y el acceso de la actividad industrial a la dirección de la totalidad social. La difusión de la teoría permitiría el paso de la actividad relativamente incoordinada a la sistematización o, en otros términos, el paso del estado de crisis al estado de coherencia. En este sentido la teoría y en particular la teoría política puede ser calificada de «base» del edificio social, no porque sea el origen o la causa sino en cuanto que expresa el contenido de las prácticas reales y acaba su sistematización. Sin duda, Saint-Simon propone matices diferentes de esta concepción: en la *Memoria sobre la ciencia del hombre*, distiende la relación entre la teoría y la práctica y atribuye un papel decisivo a la formulación teórica [110]; en el *Catecismo de los industriales*, dirigiéndose a los prácticos de la industria, tiende a reducir la separación entre teoría y práctica, haciendo de la teoría la simple toma de conciencia de una práctica constituyente; en el *Nuevo cristianismo*, por el contrario, vuelve a su interpretación anterior acentuando la autonomía de lo teórico, pero considerando, entonces, el carácter afectivo de las creencias más que su carácter científico.

Cualquiera que sea la profundidad de estas divergencias, Saint-Simon no deja de exponer una cuestión idéntica, la de la función social de las teorías. Ya se trate de la religión, de la ciencia, de la concepción política o de la moral, no se entretiene sobre la especificidad de estos conocimientos o de estas experiencias particulares sino sobre las relaciones entre las prácticas sociales y las teorías, sobre las consecuencias efectivas de las

109. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, pp. 35-36.

110. «La crisis en la cual toda la población europea está engarzada no tiene otra causa que la incoherencia de las ideas generales; sin embargo, cuando haya una teoría proporcionada al estado de las luces, todo volverá al orden», *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, pp. 303-304.

teorizaciones. Y si es llevado, por la necesidad de los análisis provisionales, a disociar la teoría de la práctica, es en realidad el carácter práctico de la teoría lo que Saint-Simon no cesa de recordar: no es la fe lo que retiene de la religión ni el sentido individual de la experiencia religiosa, sino la institución religiosa y su acción en la colectividad; y se trata menos de la verdad de las ciencias que están en cuestión en su paso a la positividad que el prestigio y el poder que van a adquirir en la sociedad industrial.

Desde la *Introducción a los trabajos científicos del siglo XIX,* las religiones y las ciencias son consideradas en su engranaje histórico y su inserción en el seno de las sociedades donde ellas se formulan. Una religión no es una institución que haya pasado sin cambio por el curso de los siglos, sino más bien una práctica social que desempeña funciones radicalmente opuestas a través de su historia. Así, se ve al cristianismo inspirar prácticas sin relación entre sí, participar en las insurrecciones populares en el momento de su fundación, llegar a estar en el poder durante el sistema feudal, convertirse luego en esclavo de reyes contra los pueblos, después de la Reforma protestante [111]. Y del mismo modo las teorías, ya sean imaginarias o positivas no pueden disociarse de los grupos sociales que son sus creadores o sus defensores: el estudio de la religión es simultáneamente el estudio del clero, de su acción y de su influencia social. Cuando Saint-Simon traza las etapas de la crítica religiosa en el curso del período crítico, vuelve a trazar a la vez un debate teórico y un conflicto social, pues, si el razonamiento denunciaba la creencia imaginaria, el conflicto se situaba también entre dos grupos sociales, el de los sabios y literatos y el del clero [112].

El conocimiento es, pues, una actividad colectiva en el sentido de que se crea y se defiende en un grupo particular, y es una práctica social en el sentido de que tiene una «influencia» [113] que puede ser decisiva en el sistema social. Los sacerdotes, los sabios, los artistas son, como escribe Saint-Simon, en el caso del filósofo, unos «actores» [114] en la totalidad de las acciones sociales. Los términos de «fuerza» y de «poder» pueden ser, pues, válidamente empleados para designar la eficacia de las teorías en un sistema: los sabios son poseedores de una verdadera fuerza social que, por muy opuesta que sea a la fuerza opresora, no es menos un poder positivo que interviene directamente en el cambio social [115]. Y por lo mismo el término de poder puede ser empleado para designar la fuerza ejercida por las teorías o las creencias puesto que en efecto las religiones o las ciencias ejercen una fuerza que rivaliza con otras formas de poder. El sistema feu-

111. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, pp. 159-160.
112. *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, pp. 99-100.
113. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 199.
114. *Mémoire sur la science de l'homme, Œuvres,* vol. XL, p. 254.
115. «La gran fuerza es la fuerza de la inteligencia. Los sabios y los artistas poseen eminentemente esta fuerza», *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 190.

dal se caracteriza precisamente por un equilibrio particular entre el poder espiritual y el poder temporal, equilibrio en el seno del cual lo espiritual oponía una barrera eficaz a las pretensiones de lo temporal.

Del mismo modo podía preguntarse Saint-Simon, a partir de sus primeros escritos, sobre la creación de un nuevo poder espiritual y sobre la influencia de este clero científico ante la nueva organización social: esta nueva fuerza no debía solamente derivarse de la anterior progresión intelectual, estaba llamada para volver a poner en causa la totalidad del sistema pasado y participar de forma decisiva en la revolución industrial y en la vitalidad del nuevo sistema social.

Las fórmulas de Saint-Simon que retienen la existencia de dos poderes en la totalidad social, el poder espiritual y los poderes temporales, son sin embargo insuficientes para expresar su concepción de las fuerzas sociales. Haciendo una llamada a los grupos sociales susceptibles de promover el sistema industrial, no cesará de nombrar, al lado de los industriales y de los sabios, los artistas, los moralistas y los literatos. En efecto, una de sus mayores preocupaciones es subrayar que la práctica de producción y la práctica científica no bastan para dar cuenta de la dinámica social y que interesa subrayar la importancia del carácter afectivo de la acción social. Interesa demostrar el papel de las actitudes psicológicas de los participantes, las consecuencias generales de los sentimientos y de las pasiones, y, en particular, las funciones desempeñadas por la moral colectiva.

En toda coyuntura, las actitudes psicológicas de un grupo, la intensidad, la diversidad de los deseos, la lasitud o la energía, las posibilidades de interés o la indiferencia constituyen uno de los elementos determinantes de la vida colectiva. Que, hacia 1820, las gentes honestas sean «las» de la revolución y «deseen ardientemente» [116] salir de la incoherencia política, constituye uno de los elementos esenciales de la evolución hacia una reorganización social. Un grupo social puede tener ya sea una actitud de pasividad y de desinterés que le incapacita para toda acción de conquista ya sea una actitud apasionada que participa en la destrucción de los obstáculos. Antes de 1789, las clases industriales eran completamente pasivas respecto a la acción gubernamental y consideraban las decisiones de los reyes como se consideran los fenómenos cósmicos. En el curso de la Revolución, por el contrario, han empezado a despertarse, a entrar «en brío» [117] y a reconocerse como fuerza política: es esta mutación de las actitudes psicológicas lo que posibilitará la toma de los poderes políticos por los industriales. Provisionalmente, Saint-Simon puede afirmar que en un período donde todos los elementos exteriores están reunidos para el advenimiento de un nuevo sistema social, el giro de una clase oprimida

116. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 112.
117. *Système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 224; vol. XXII, p. 210.

del desinterés a la pasión, de la «apatía» a la «energía» podrá constituir el factor social decisivo.

La pasión no es solamente un hecho psicológico individual, sino más bien un hecho colectivo que puede constituir un factor de los cambios. A principios de la Revolución francesa, la pasión de la igualdad sublevó a los hombres más pobres y este fervor apasionado constituyó, en este momento, el poder esencial; ello tuvo por «efecto» romper la organización social anterior [118]. Una pasión colectiva comienza la revolución y será necesaria que una nueva pasión intervenga para terminarla ya que sólo el fervor popular es capaz de determinar a los hombres a los más grandes esfuerzos [119]. Es precisamente esta crítica la que hará Saint-Simon a las tesis de Augusto Comte, expuestas en el tercer cuaderno del *Catecismo de los industriales* y en el que le reprochará olvidar la «parte sentimental y religiosa» [120]; crítica que no está presentada más que por una reserva pero que engrana de hecho la concepción de la realidad social y las conclusiones prácticas ya que a la vez advierte que la actividad social no puede subordinarse exclusivamente al saber y que los sabios no podrían ser investidos de poder para dominar la sociedad.

Estas disposiciones: afectiva, apatía o efervescencia, pasividad o exaltación, pueden determinar directa o indirectamente toda la coyuntura histórica. Es posible que un grupo, objetivamente poderoso pierda o aliene sus posibilidades de acción por el solo hecho de su estado de indiferencia político y que entonces se deje llevar por otros grupos sociales como borregos a la carnicería [121]. Los industriales que durante la Revolución se creían prudentes y moderados, en realidad, han infligido el movimiento revolucionario, pues, al rehusar el dirigir, han dejado a otros el cuidado de dirigirles. En efecto, toda sociedad tiene la necesidad de acción y exaltación y cuando deja de ser activa en una dirección «es necesario que llegue a serlo en otro» [122]. Durante el Imperio, en razón de la apatía de los industriales, grupos secundarios, tales como los burgueses y el ejército, han conseguido convertir en su provecho las necesidades colectivas de acción al exaltar la población en el sentido militar. No es necesario pues esperar únicamente del progreso de las ciencias hacia su positividad ni del desarrollo de las facultades productivas la aparición del sistema industrial: si estos desarrollos hacen posible esta revolución, será necesario todavía que surja una nueva pasión, que se difunda una moral que conducirá a los hombres a acercarse a esta acción de creación colectiva.

Por lo mismo Saint-Simon da una gran importancia a los conocimientos difundidos, las opiniones, de los miembros de un grupo. Hay lugar, en efecto, para distinguir el papel social del sistema intelectual, síntesis teóri-

118. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 164.
119. *Ibid.*
120. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXVIII, p. 5.
121. *Du système industriel,* vol. XXIII, p. 61.
122. *Ibid.,* vol. XXII, pp. 208-209.

ca y científica, del papel de los juicios, de las tomas de posición, que son más variables, más íntimamente ligadas a las reacciones personales de los participantes y donde las reacciones afectivas no se separan de las interpretaciones. De esta forma es necesario no negligir la realidad social de la opinión pública que, sin poder ser aislada del contexto económico y social, puede constituir una fuerza real. En un período donde todos los elementos de una reorganización social están reunidos, la presencia o la ausencia de una opinión colectiva puede constituir el factor determinante de la evolución. Hacia 1820, época en que todos los elementos objetivos del sistema industrial y científico están reunidos, la única condición que falta cumplir para permitir la instauración del nuevo sistema es «la formación de una opinión industrial y política» [123]. La prolongación de la crisis no tiene por causa más que la insuficiencia de la difusión y del desarrollo de esta opinión colectiva. Ya no se trata de la formulación de una teoría científica ya que esa formulación ha sido ya hecha y ha obtenido la adhesión de los pensadores capaces de comprender la positividad [124], se trata de la adhesión colectiva a los principios generales, adhesión que es indispensable para poner en actividad el sistema. Lo que quiere decir que únicamente el perfeccionamiento de la «dirección científica» [125] tal como la entendía Comte no podría bastar en forma alguna para el surgimiento de la sociedad industrial y que los pueblos no pueden arrancarse a su pasividad más que si se acercan afectivamente a los principios colectivos que le son propuestos. Esto ocurre porque poner en actividad las fuerzas sociales también exige la colaboración de los artistas y de los literatos. Es pues imposible disociar en la acción social, las ideas y los sentimientos, e ilusorio esperar un resultado suficiente únicamente de la difusión de las ideas: las ideas y los sentimientos se corresponden necesariamente pero una acción colectiva exige un «gran movimiento» [126] en el dominio de los sentimientos. De esta forma la inquietud de la acción práctica debía conducir finalmente a Saint-Simon a subrayar, en su última obra, la extrema importancia de una nueva moral y la necesidad histórica de la difusión de esta moral susceptible de obtener la adhesión activa de los individuos. Este último escrito marca una cierta ruptura con los trabajos anteriores ya que se hace una llamada a una nueva religión cuando los escritos anteriores tendían a asimilar las diferentes religiones en el pasado de la humanidad. Pero desde el punto de vista de su método sociológico, Saint-Simon no ha hecho más que acentuar un aspecto que nunca había olvidado: el de los ideales colectivos y el de los sentimientos sociales. De hecho no se trata de inventar una nueva religión sino por el con-

123. *Ibíd.*, p. 142.
124. *Ibíd.*, p. 143.
125. *Catéchisme des industriels* (cuaderno 3), *Œuvres*, vol. XXXVII, p. 9.
126. «Las ideas y los sentimientos se mantienen y se corresponden necesariamente. Todo gran movimiento en las ideas exige uno semejante en los sentimientos», *Système industriel, Œuvres*, vol. XXI, p. 21.

trario de desgajar los principios de una moral adaptada a la sociedad industrial y de subordinarle el culto y el dogma [127].

Aunque la moral debe ser demostrable, sin embargo, no depende del puro dominio de la ciencia y del conocimiento: la moral es a la vez conocimiento y afectividad, elucidación de los fines de la acción y adhesión a sus principios. Es a la vez el conjunto de los principios, el conocimiento de las reglas que deben presidir las relaciones entre el individuo y la sociedad, el conjunto de los sentimientos y las emociones que participan en la acción: el amor al prójimo en el cristianismo, el deseo de mejorar la existencia de la clase más numerosa en la moral industrial. La moral desempeña, pues, funciones específicas que no pueden confundirse con las de las ciencias ni con las del trabajo. En el *Nuevo cristianismo* y contrariamente a su optimismo anterior, Saint-Simon duda que las relaciones creadas espontáneamente por la actividad industrial sean suficientes para mantener la unidad social y para favorecer las clases desfavorecidas. La moral vendrá a superar precisamente la división social que entraña la subdivisión de los trabajos y a sacar a los hombres de su aislamiento fijando su atención en los intereses comunes. Tenderá a superar las separaciones sociales, a favorecer una convergencia entre las voluntades, a introducir entre los individuos relaciones continuas y orientadas en un sentido creador. La moral expresa, efectivamente, los valores y fines más generales de la colectividad: el altruismo, el mejoramiento de las condiciones de la existencia de la mayoría. Da una formulación clara al significado de la sociedad en su conjunto y a los valores esenciales a que apunta y debe realizar. Define los principios de actividad, evoca los sentimientos colectivos, implica inmediatamente reglas de acción y directrices para las voluntades. Estos principios son a la vez individuales, ya que el individuo debe reconocer su interés en los fines comunes y colectivos, la moral favorece y desarrolla la inserción del individuo en la colectividad, la convergencia de la acción individual y de la vida colectiva. Y constituye el elemento común para las diferentes conciencias, la mediación entre los diferentes grupos lo mismo que la mediación entre el individuo particular y la colectividad.

Al apelar, así, a una moral para hacer llegar la sociedad industrial, parecía que Saint-Simon abandonaba el análisis sociológico y sustituía una utopía moralizante por sus búsquedas concretas sobre las sociedades industriales. Sin embargo, plantea un problema al que deberían volver en contextos diferentes Proudhon y Marx: el de la relación entre la teoría y la práctica y la formulación de una teoría política que fue a la vez verdad y realización. Lo que en realidad busca Saint-Simon en este último escrito es formular una teoría que sea a la vez verdad y mensaje, verdadera en sus principios pero inmediatamente práctica en su significado y sus consecuencias. Como dirán Proudhon y Marx, la acción colectiva revolucionaria no puede eximirse de una teoría que unifique las voluntades y de-

127. *Nouveau Christianisme, Œuvres,* vol. XXIII, p. 103.

fina los fines de la acción, pero Saint-Simon denuncia ya las teorías que, bajo la máscara de teorías políticas, precisamente tienen por consecuencia apartarse de la acción real. Su crítica del partido liberal y de la metafísica de los legistas esboza la oposición entre las ideologías y la teoría revolucionaria en nombre de la práctica. La crítica esencial dirigida en efecto contra la metafísica concierne a su ineficacia histórica y a su carácter exclusivamente crítico. Sin embargo, útil para minar las autoridades feudales, la filosofía se convierte en incapaz de formular la teoría que necesita el movimiento histórico y que participará en la acción revolucionaria.

Esta nueva teoría será deducida de un saber que concierne a la historia de las sociedades, pero se diferenciará, en realidad, de las ciencias abstractas y de las ciencias de la naturaleza. Saint-Simon precisa, en efecto, que la doctrina social no pertenece al mismo orden de los conocimientos físicos y matemáticos [128]: concerniendo a la sociedad y destinada a participar en la creación de la nueva sociedad, designa inmediatamente la acción y su vocación es ser la teoría de la acción. Por esto esta ciencia inmediatamente constituyente de la historia depende de un estatuto particular que no podrá ser el del conocimiento positivista.

128. *Ibíd.*, p. 187.

Capítulo Tercero

LOS SISTEMAS SOCIALES

Cuando Saint-Simon proclama su fidelidad a la obra de Condorcet y alaba a éste por haber sustituido la dispersión de los trabajos históricos por la ciencia del porvenir progresivo de la humanidad, formula otra concepción de la historia que se la puede considerar como un esbozo del método de Marx. En efecto, en *El organizador* no se trata de dirigir el cuadro de los progresos del espíritu humano, sino de evidenciar la existencia de los sistemas sociales que se han sucedido en la historia y según los cuales las naciones que han alcanzado un mismo estado de civilización se han organizado, sistemas cuya ciencia es posible y permite presentir el acontecimiento de la futura organización social. Estos sistemas sociales no constituyen, en modo alguno, un número indefinido y Saint-Simon considera superficial la opinión según la cual podría haber una multiplicidad de los sistemas políticos [1]: la historia de las sociedades europeas no hace aparecer más que dos sistemas realmente distintos, el sistema feudal o militar y el sistema industrial, separados por un período transitorio de desorganización del sistema feudal.

La constitución de este nuevo objeto de estudio se opera por un conjunto de rechazos polémicos que precisan la originalidad de la intención saint-simoniana. Se trata, en principio, de descartar la multiplicidad de los fenómenos históricos y las diferencias particulares para no retener más que la organización social general considerándola en sí misma como el fundamento de las particularidades; no existe motivo para entretenerse sobre las singularidades de las diferentes naciones: conviene retener la forma social que les es común. Esta nueva delimitación del objeto estudiado entraña una nueva lectura de la historia y va a subordinar la concepción,

1. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 12.

no totalmente abandonada, de progreso: la historia no es en efecto el cuadro de una evolución del hombre o de las sociedades, sino solamente la sucesión discontinua de los sistemas. La intelección de los sistemas sustituye el cuadro de los progresos y el devenir histórico se subordina al ritmo de los sistemas: se pensará en términos de organización y de equilibrio, después de desorganización de los grandes sistemas sociales. Y por lo mismo el devenir histórico no será continuo, se encontrará escindido por las fases catastróficas de hundimiento de los sistemas y de las revoluciones. Aunque no se abandona la idea de progreso, ella no es, sin embargo, el centro de esta reflexión y es posible que un nuevo sistema sea incapaz de llevar tan lejos un arte o un conocimiento como no lo hayan hecho los sistemas anteriores. La señalización de Saint-Simon sobre la superioridad insuperable del arte griego, se integra en esta problemática que descarta la idea de un progreso necesario en provecho de la especifidad de los sistemas [2].

Además, el devenir que debe constituir el objeto de estudio no es, en forma alguna, el del espíritu humano sino más bien el de las tensiones, de los conflictos de los equilibrios entre las fuerzas sociales, entre las clases o entre los poderes. Y Saint-Simon es llevado según la lógica de su reflexión, a rechazar el liberalismo, como había dejado, desde sus primeros escritos, las cuestiones metafísicas. Sin duda, su rechazo del liberalismo fue ligado, accidentalmente, a las posturas políticas, pero corresponde, más profundamente, a una necesidad de su pensamiento: si la realidad suprema es la de los sistemas sociales, no se podrá fundar esta realidad ni sobre la acción individual ni sobre la individualización de la propiedad. La defensa de la propiedad privada aparecerá como un debate inesencial y el principio de la libertad individual como el vestigio de un pensamiento crítico: si es verdad que los fenómenos secundarios y las individualidades se encuentran integrados en las organizaciones que las dominan, son estas relaciones sobre lo que es necesario pensar y no sobre fragmentos aislados. Y todavía con más evidencia se encuentra descartada la pretensión de la metafísica para descubrir una verdad absoluta y racional, discusión que Saint-Simon descarta sin más. En efecto, no solamente no hay más realidades que las acciones de los hombres integrados en los sistemas, como volverá a decir Marx en *La ideología alemana,* sino que las teorías abstractas son en sí mismas dependientes de la sociedad donde ellas se formulan. La abstracción filosófica tiene una fecha precisa: fue ligada a esta época crítica en la que los espíritus se aproximaban a destruir los poderes espirituales del sistema feudal sin llegar todavía a estas teorías positivas susceptibles de llevar la constitución del nuevo sistema y por lo tanto a la verdadera destrucción de lo antiguo. No se trata pues, de debatir las cuestiones de la filosofía, sino de confirmar el fracaso de la

2. *Introduction aux travaux scientifiques du XIX*e *siecle,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 140.

metafísica para incorporar la realidad. Se trata de sustituir las cuestiones de la filosofía por el estudio de la realidad, es decir el estudio de los sistemas históricos, de sustituir la ciencia del hombre por la abstracción. Estos sistemas no son en absoluto abstracciones: sin duda no se deducirá de ello más que las grandes líneas, sin pretender agotar las particularidades, pero estos principios desgajados serán dados como los mismos fundamentos de las organizaciones.

Saint-Simon va a poner de relieve la heterogeneidad absoluta de los diferentes sistemas y, por lo mismo, la agudeza de las rupturas o las revoluciones, entre estos tipos de organización. Efectivamente, estos tipos no se diferencian por las variaciones de grado o de cantidad: se diferencian, fundamentalmente, por la originalidad de su síntesis. Así, en el sistema feudal, las fuerzas industriales estaban totalmente sometidas al poder militar y, por el contrario, en el sistema industrial es la fuerza militar la que estará sometida a las clases industriales y no tendrá más que una función subalterna. En el sistema feudal el gobierno era el poder dominador de cualquier voluntad sobre la mayoría mientras que en el sistema industrial el gobierno no será más que la administración racional de las cosas. Entre estos dos tipos no se trata en modo alguno de matices o de variaciones de un mismo modelo: corresponden a totalidades radicalmente heterogéneas, organizadas diferentemente y fundadas «sobre los principios absolutamente opuestos» [3].

Ciertos segmentos sociales que estaban presentes en un tipo desaparecieron totalmente en otro: las relaciones feudales no podrían prolongarse en el sistema industrial ni renacer bajo otra forma. Por el contrario, algunos segmentos van a encontrarse en diferentes tipos, pero con funciones radicalmente diferentes: la religión católica que constituía el poder espiritual en la sociedad feudal, no es, en la Restauración más que el sostén de las clases parásitas en vías de declive. Ella no podría reconquistar su autoridad opresora en una sociedad dada enteramente a la producción, ni aún cuando su principio moral recobrara en ella actualidad. De esta forma, un elemento del cuerpo social juega un papel radicalmente diferente según el sistema donde se encuentra integrado y su función es relativa a esta totalidad. Se puede decir que en la sociología de Saint-Simon, aunque estas cuestiones no sen tratadas más que a nivel empírico, la totalidad sistemática se impone a las partes imponiéndoles su función. Este principio se verificará a nivel de los individuos cuya acción aislada no puede ser tenida como determinante de la totalidad, y a nivel de las fuerzas particulares cuya acción no es inteligible más que por referencia al sistema. Esta totalidad no es, sin embargo, una entidad trascendental o una ley exterior a lo real, es, solamente, el conjunto concreto de las fuerzas sociales, «el ser» original del sistema transformando sus propios elementos y transformado por las evoluciones particulares.

3. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 77.

Esta heterogeneidad de los tipos sociales y la especifidad de los sistemas aparecen particularmente en el hecho de que todo sistema tiene una actividad global, un «fin de actividad» [4] que le es propio. Una sociedad no es sólo el resultado de actividades parciales de producción, de cambios o de dominio, sino que posee, en tanto que totalidad, un objetivo colectivo. Una sociedad se orienta hacia una meta, lleva en sí un proyecto colectivo, un proyecto que puede ser inconsciente pero que constituye la última razón de su organización particular: «No podrá existir la verdadera asociación sin un fin común de actividad» [5]. Este fin común que orienta toda la actividad colectiva condiciona, como por una finalidad interna, la constitución general de la sociedad. Ya que la sociedad feudal, por ejemplo, procuraba la adquisición de los bienes por la violencia militar, era necesario que los militares fueran investidos de poderes temporales. Ya que el estado de guerra interior y exterior era el estado constante de la sociedad, de él se seguía que los militares feudales aseguraran la dirección de los hechos públicos «porque ellos eran la clase conservadora de la existencia nacional» [6].

Así, la designación del sistema es, al mismo tiempo, la designación de las actividades sociales. A nivel parcial, será necesario captar los tipos de actividades colectivas, mostrar su particularidad y subrayar cómo se ordenan y se jerarquizan en el seno de la totalidad. A nivel del sistema, será necesario captar el fin de actividad común y se le verificará que en un sistema coherente todas las partes y todas las creencias están en correlación con la forma específica de la actividad global. Pero, en realidad, las actividades parciales no se integran bajo el mismo título en el presente social: la historia presentará por el contrario la génesis de actividades nuevas que van a entrar en contradicción con la organización presente. Y desde entonces se establecerán nuevas relaciones entre las actividades parciales y el sistema, relaciones de conflicto que caracterizarán un período de cambio y de transición.

1. El sistema feudal

Las causalidades generales del establecimiento del sistema feudal o militar residen, en primer lugar, en «el estado de civilización», y Saint-Simon entiende por ello las posibilidades materiales, las técnicas, los instrumentos, «los medios de acción» sobre la naturaleza, y en segundo lugar, en «el estado de las luces», es decir, los medios intelectuales y los conocimientos.

4. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 184.
5. *Ibíd.*
6. *Ibíd.,* vol. XXIII, p. 90.

Las sociedades son emplazadas en una situación general de pobreza: desprovistas de medios de producción e incapaces, en razón del «estado de ignorancia de las leyes de la naturaleza» [7], de dominar eficazmente las condiciones naturales, son llevadas necesariamente a procurar riquezas por medio del pillaje y la guerra. La penuria no es, pues, la causa determinante, ella no hace más que designar una situación donde la ausencia de medios hace necesaria la emergencia de otra actividad que será la actividad militar. Deseosa de satisfacer las necesidades colectivas por el pillaje y obligada a defenderse, la sociedad tiene la necesidad de organizar una fuerza militar que se convierte en su órgano esencial ya que el estado de guerra es el estado permanente. Entonces los militares constituyen realmente la clase protectora de la existencia común, sus jefes se convierten necesariamente en los ciudadanos más importantes del Estado y se ven encargados de la dirección de los asuntos públicos. Saint-Simon añade, por otra parte, que esta concentración de los poderes políticos confirma el modo de trabajo y su organización: siendo los únicos trabajos importantes los de la agricultura y, requiriendo una autoridad especializada, estos trabajos debían ser dirigidos por un pequeño número de jefes que eran también los más aptos para esta dirección del trabajo: los nobles. Esta disposición era útil y «orgánica» pues los nobles eran en esta época «los industriales más capaces» [8].

La concentración del poder espiritual en las manos del clero constituía un fenómeno más complejo pero correspondía también a una convergencia de necesidades particulares y de necesidades colectivas. En el momento de su formación, el cristianismo no constituía una fuerza social distinta, ni el clero un grupo separado del resto de los fieles [9]; los cristianos estaban mezclados con el conjunto de los pueblos insurrectos contra las instituciones existentes. Pero era necesario que se constituyera un poder espiritual encargado de conservar y de difundir los conocimientos generales y, por otra parte, espontáneamente tendía a formarse un clero y a reforzar su papel social a partir de esta ley constante que quiere que toda institución tienda a acrecentar su poder [10]. Ninguna otra institución espiritual era entonces posible ya que los conocimientos no podían ser más que conjeturales: el clero era el único cuerpo social que poseía algún saber y era ineludible que ejerciera un imperio absoluto sobre los espíritus y recibiera el papel acordado a estas importantes funciones [11]. Esta transformación de la religión en poder social, de la teología en sistema político, exigía una modificación radical del cristianismo que originariamente era popular y democrático. Era necesario cambiar el principio de infalibilidad de la Iglesia que significaba infalibilidad del pueblo, en infalibilidad del

7. *Ibíd.*, vol. XXII, p. 185.
8. *De l'organisation sociale, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 157.
9. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 159.
10. *Introduction aux travaux scientifiques,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 99.
11. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XI, p. 72.

clero, luego fue necesario transferir al papa este poder indiscutible [12]. El desinterés que animaba al clero primitivo era necesario sustituirlo por el gusto del poder y de las riquezas. Todas estas transformaciones eran necesarias para hacer del clero una institución verdaderamente política y uno de los dos grandes poderes del sistema [13].

Esta formación progresiva de la organización feudal que se opera, para el poder temporal, desde la ruina del Imperio romano hasta Carlomagno, y, para el poder espiritual, desde la difusión del cristianismo en Europa hasta el reconocimiento del poder papal, obedece a una convergencia constante de las necesidades generales de la colectividad y de los intereses particulares de las clases privilegiadas. Los pueblos tenían la necesidad de ser defendidos y los nobles tendían también a establecer la dominación temporal que los privilegiaba. El pueblo encontraba en el clero la clase que correspondía a su nivel de conocimiento y que aseguraba la unidad de las inteligencias, y el clero tendía también, como toda institución, a acrecentar su poder social y a justificar la necesidad de la obediencia. Los pueblos tenían necesidad de un poder espiritual «contra la injusticia de los príncipes» [14] y también los papas tendían a hacerse independientes de los imperios, a adueñarse de todo el clero cristiano y a extender su poder.

Desde entonces se encontró realizada por el juego de las necesidades internas y de las finalidades, por la reciprocidad de las funciones desempeñadas por las diversas partes, una organización que correspondía al estado de la civilización en esta época. Esta organización podía ser calificada de «buena» [15], es decir, en absoluto perfecta, lo que no tiene significación en una teoría de la pluralidad de los sistemas históricos pero que es susceptible de satisfacer las necesidades generales de la colectividad por su correspondencia con las posibilidades temporales y espirituales de la época. En esta sociedad se aplica perfectamente la característica propuesta en el escrito del Dr. Bailly según la cual «en cada época, la naturaleza ha inspirado a los hombres la forma de gobierno más conveniente» [16]. Saint-Simon no escribe que este sistema fuera orgánico, aunque a menudo use este adjetivo para caracterizar las instituciones feudales, pero la dicotomía de lo orgánico y de la crítica que será elaborada por la escuela saint-simoniana confirmará justamente el pensamiento de Saint-Simon sobre este punto.

Este sistema hace aparecer un fenómeno sociológico esencial: el fenómeno social del equilibrio. Forma, en efecto, un conjunto coherente y estable; el poder temporal es, desde luego, dominador, pero no encuentra una oposición amenazante por parte de las fuerzas industriales: éstas no

12. *Quelques opinions philosophiques, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 75.
13. *Ibid.*
14. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, pp. 159-160, en nota.
15. «De esta forma, antes del siglo xv, la organización social que existía era buena...», *De l'organisation sociale, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 157.
16. *De la physiologie, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 190.

han adquirido todavía un desarrollo suficiente para afirmar sus caracteres propios. Por lo mismo, los espíritus, no habiendo producido todavía conocimientos contrarios a la teología, pueden soportar la obediencia que de ellos exige el clero. Los dos poderes pueden responder sin contradicciones internas a las diferentes necesidades de la colectividad. El poder temporal asegura el funcionamiento político, la organización de las guerras y los trabajos de cultivo. El poder espiritual permite la difusión de las doctrinas intelectuales y morales, asegura una expansión a nivel europeo de las exigencias morales, aportando, de esta forma, por encima de las diversidades políticas, un poder moral susceptible de combatir los excesos del poder militar. El equilibrio designa, especialmente, el hecho de que los diferentes poderes sociales, temporal y espiritual, están en relación recíproca de tal manera que ninguno de ellos puede dominar y que se mantienen necesariamente en una relación dinámica que asegura a cada uno su originalidad y su relativa independencia. Del siglo IX al XV, ninguno de los dos poderes pudo imponerse al otro [17]. Mientras que en los romanos, el poder espiritual no era más que auxiliar del poder temporal, conservó, durante toda la Edad Media, su independencia. Desde luego «la influencia del poder espiritual era preponderante», pero sin que el espiritual pudiera dominar realmente el temporal. El poder espiritual era políticamente independiente de los Estados y dejado en las manos del papa, los fieles podían recurrir contra los príncipes y éstos podían ser juzgados y condenados por Roma. Y por lo mismo el poder temporal conservaba su independencia en su propio dominio, la organización política en los límites del reino. Había equilibrio, es decir, que los poderes no estaban ni en contradicciones insuperables ni simplemente yuxtapuestas, estaban combinados de tal manera, que podían jugar su papel sin toparse, concurrir a la satisfacción de las necesidades y cooperar en la realización del fin general de la sociedad. Este equilibrio no significaba separación e inmovilidad; las contradicciones subsistían pero no conducían a una ruptura. Cada poder tendía a acrecentar su papel y obtener el dominio: el clero no cesaba de procurar reducir lo temporal a su empresa, lo temporal no se resignaba sin lucha al control moral del clero, los pueblos no obedecían dócilmente la tiranía de los príncipes y el dominio de los sacerdotes, pero estas tensiones participaban en el equilibrio social sin comprometerlo definitivamente.

Ni Proudhon ni Marx debían volver a tomar los términos de este análisis de la feudalidad y su metodología debía, en particular, repudiar lo que podía sobresalir de una concepción organicista del sistema social. Sin embargo, la oposición de lo orgánico y de lo crítico que debería ser teorizado por los fundadores de la escuela saint-simoniana, no dejó de volver a ser tomada por Marx. La descripción de la feudalidad que propone *La ideología alemana* vuelve a tomar la dicotomía de la síntesis y de la sepa-

17. «Desde el siglo IX hasta el siglo XV, las acciones del poder espiritual y la de los poderes temporales están equilibradas, ya que cada uno de ellos no ha podido apoderarse del otro», *Travail sur la gravitation universelle, Œuvres,* vol. XL, p. 249.

ración en términos que recuerdan el esquema saint-simoniano. Efectivamente, el sistema social constituido por las incorporaciones, las órdenes y los Estados es descrito en términos de organización unitaria y coherente. En el nivel de la división del trabajo en las corporaciones, se subraya que la repartición de los trabajos entre las diferentes corporaciones se realiza en función de las necesidades colectivas [18] y que en el seno de una misma fábrica el artesano se encuentra plenamente integrado en su trabajo [19]. Igualmente, a nivel de las órdenes, el individuo particular nota su pertenencia a su rango como una cualidad inseparable de su individualidad [20]. Y es lo propio del sistema político feudal que las esferas particulares de la producción y las diferentes órdenes tienen inmediatamente un significado político ya que la exteriorización de la esfera política no se ha operado todavía. La particularidad de la fase de desorganización de la feudalidad será el comportar procesos de separación, separaciones del hombre y de su trabajo, del hombre y de su clase, de la clase y del Estado.

La evidenciación de una lucha de clases en el seno de la feudalidad no rechaza esta primera descripción y encuentra una ambigüedad en el pensamiento de Saint-Simon. Pues éste mantiene a la vez el carácter orgánico y opresor del feudalismo, insistiendo precisamente sobre la violencia ejercida por los militares contra los pueblos y por el poder espiritual contra las inteligencias. El sistema feudal era socialmente orgánico en el sentido de que todas las instituciones se ajustaban a las necesidades de la época y se mantenían en equilibrio recíproco pero este orden no se mantenía, en realidad, más que por el ejercicio de los poderes opresores y por la sumisión de los industriales [21].

Pero es más allá de estas descripciones históricas particulares donde aparece una cierta unidad de la visión de la historia entre el pensamiento saint-simoniano y Marx, visión que divide la historia en tres momentos sucesivos. Para Marx como para Saint-Simon las sociedades han conocido un período de coherencia donde las modalidades de la organización se ajustaban a las «facultades productivas» de los hombres y donde las diferentes fuerzas sociales se encontraban orgánicamente ligadas en un sistema. Y el futuro inminente es el de una crisis revolucionaria de donde nacerá, después de la desaparición de los poderes convertidos en destructores, una nueva coherencia de la acción colectiva fundada sobre la unidad racional de la producción. Entre estos dos períodos de la historia se inscribirá el presente caracterizado por el antagonismo de las fuerzas y por la separación de los hombres y de las esferas. Esta amplia filosofía de la historia generalmente se atribuye a Hegel como si Marx hubiera debido imponer al desarrollo de las sociedades un esquema expuesto únicamente en esta filo-

18. *Idéologie allemande.* Primera parte, París, Ed. Sociales, 1962, trad. Renée CARTELLE, p. 57.
19. *Ibíd.*
20. *Ibíd.*, p. 89.
21. *De la physiologie sociale, Œuvres,* vol. XXXIX, pp. 182-183.

sofía. En realidad la tradición saint-simoniana comportaba también las grandes líneas de esta interpretación y las formulaba, no en un vocabulario filosófico, sino en una metodología con carácter sociológico donde las cuestiones propuestas concernían precisamente a las relaciones sociales objetivamente observables y a las facultades productivas, las clases y sus conflictos.

Una de las originalidades de Proudhon será la de poner en causa esta filosofía de la historia y de negar la posibilidad de una síntesis orgánica en la realidad social.

2. La fase de transición y la revolución

Cuando Marx oponía, en *La ideología alemana,* a las ilusiones de la ideología la acción de los individuos reales y la historia de las condiciones materiales de existencia, podía oponer a la abstracción ideológica el ejemplo de la metodología saint-simoniana. La explicación que Saint-Simon propone, en efecto, de la desorganización del sistema feudal no recurre en forma alguna a una historia espiritual y cuando es llevado a considerar el desarrollo de las ciencias o las creencias colectivas no lo hace más que reconociéndoles una influencia parcial en el juego de las dinámicas. Las cuestiones planteadas conciernen a la evolución de los elementos respectivos del sistema feudal, conforme a la problemática que ha puesto en el centro de las interrogaciones la realidad de las organizaciones sociales: el problema será saber cómo han podido constituirse en el seno de la combinación feudal, las fuerzas materiales e intelectuales capaces de volver a poner en causa el equilibrio del sistema y de preparar su hundimiento. Las respuestas dadas concernerán al desarrollo de las nuevas fuerzas sociales y más exactamente a su producción ya que es en la creación de las nuevas capacidades de donde se deducirá el debilitamiento de los poderes feudales.

Saint-Simon sitúa la primera causalidad de la desorganización del sistema feudal en el desarrollo de la industria, desarrollo que entraña simultáneamente la extensión de la clase de los industriales. Esta génesis no se puede imputar más que al trabajo de los productores que, aprovechando la posibilidad que ellos habían de disfrutar de su producción, se esforzaron por acrecentarla. Este trabajo y este acrecentamiento de la producción tuvieron por primer resultado la constitución de los capitales independientes de la nobleza [22] y la formación de una propiedad distinta de la propiedad señorial [23]. Desde los orígenes de este proceso, es necesario pues per-

22. «Los industriales, primitivamente esclavos, han llegado, a fuerza de trabajo, de paciencia, de economía y de imaginación, a engrandecer el pequeño peculio que sus amos les habían permitido formar», *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 73.
23. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, pp. 82-83.

cibir una nueva distribución de la propiedad y seguir las consecuencias en el nuevo equilibrio de las fuerzas sociales. Saint-Simon se dedica poco a describir aquí la transformación de las técnicas, de las artes y de los oficios, que acompaña a la extensión de la producción y retiene las consecuencias sociales de esta extensión. Estas consecuencias van a desarrollarse circularmente: el aumento de la producción entraña una mayor independencia de los artesanos y esta independencia favorece la expansión industrial. Los militares fueron obligados, para procurarse los nuevos productos de la industria, a consentir a los productores la libre disposición de sus personas y de sus bienes, y estas concesiones tuvieron como consecuencia el reforzar la capacidad industrial. La extensión de la producción permite a los artesanos obtener ventajas políticas que provisionalmente convenían a los intereses de los nobles, acumular capitales y propiedades, reforzar su papel social y estas adquisiciones tuvieron recíprocamente como efecto procurarse nuevos medios de trabajo y defenderse mejor de la feudalidad.

Saint-Simon hace de la expansión de los municipios un momento crucial de esta evolución pues este momento consagra la presencia de una clase diferenciada que llega, por su acción, a separarse de las órdenes feudales. Antes de la expansión de los municipios, los artesanos estaban sometidos colectivamente a los militares y sometidos individualmente al arbitraje del propietario señorial. La expansión tuvo como efecto suprimir esta segunda dependencia introduciendo así una primera ruptura en el seno de la antigua unidad feudal. Se sitúa en la historia no como un simple desarrollo sino más bien como una mutación esencial, como una «memorable innovación» [24] introducida por la acción y la lucha de los productores. Esta expansión entrañó la creación de nuevas relaciones de trabajo y de propiedad: la capacidad industrial, convertida en autónoma y directamente interesada en su progreso pudo extenderse y afirmar su particularidad. Una nueva división de la propiedad apareció y se desarrolló esencialmente, ante la propiedad territorial ligada a la conquista militar, una propiedad industrial dependiente sólo del trabajo.

Saint-Simon liga de esta forma con una relación de necesidad la extensión de la industria y el conflicto de clases: el desarrollo de la capacidad industrial tuvo por efecto inmediato reunir una clase cuyas relaciones internas estaban directamente opuestas a las relaciones feudales y que tendía, en la medida de su trabajo y de su desarrollo espontáneo, a limitar el poder opresor de los militares [25].

A esta extensión de la industria responde el desarrollo de las capacidades científicas llamadas a oponerse al poder espiritual de la religión como la industria se oponía al poder temporal de los feudales. En la *Memoria sobre la ciencia del hombre,* Saint-Simon tiende a aislar esta necesidad que

24. *Ibíd.,* p. 83.

25. «La liberación crea una propiedad industrial que tiene como origen el trabajo, propiedad distinta, independiente y sobre todo rival de la propiedad territorial, que era puramente de origen y de naturaleza militar», *Ibíd.,* pp. 82-83.

conducirá al espíritu humano de lo conjetural, que corresponde a su infancia, a lo positivo, que corresponde a su madurez; pero en las obras posteriores sin abandonar las grandes líneas de este progreso necesario subrayará también la contingencia y retendrá especialmente las consecuencias sociales. Sin duda era necesario que los espíritus descubrieran, por razones específicamente intelectuales, la verdad de lo positivo: esta superioridad de lo positivo sobre lo conjetural no podía más que sentirse desde el origen [26]; pero una ruptura intelectual tan importante para la historia de Europa como la introducción de las ciencias positivas por los árabes [27] fue desde luego un acontecimiento contingente y aportado como del exterior al pensamiento europeo. Esta introducción fue de la mayor importancia en la historia de la desorganización del poder religioso ya que provocó la revolución intelectual que debía debilitar la religión hasta hundir su empresa. Y por lo mismo, si las grandes invenciones científicas se conforman con esta línea de progreso que las lleva a la positividad, la importancia que se ajusta a los genios creadores no obstaculiza pensar que estas contribuciones geniales influyeran el futuro y aportaran un cierto elemento de contingencia. La asimilación de los sabios por el grupo de los productores, y de la ciencia por una forma particular de producción, conduce, efectivamente, a sustituir la teoría de la evolución necesaria, por el estudio de la creación progresiva del saber y de los instrumentos del conocimiento.

Pero la atención de Saint-Simon se dirige esencialmente a las consecuencias sociales de esta creación de la ciencia y a la constitución progresiva de una fuerza directamente opuesta a la religión. La difusión de los conocimientos positivos suscita, en efecto, nuevas formas de práctica, la creación de escuelas, de centros de investigación y de observación animados por un espíritu radicalmente opuesto a la sumisión exigida por el clero. Las inteligencias al crear o descubrir verdades que ellas no admiten más que en razón de su evidencia, dejarán progresivamente de someterse a un poder que exigía una obediencia ciega. De esta forma se constituyen nuevos grupos sociales naturalmente hostiles a la religión y al clero que era su depositario. No se trataba solamente de reemplazar una fuerza social por otra sino más bien de la sustitución de una forma de sumisión por una forma de actividad. Saint-Simon ve, efectivamente, en esta regresión de la religión el fin de un poder y el advenimiento de una capacidad: al poder que ejercía la religión y a la pasividad intelectual que exigía a los fieles, les suceden una práctica científica y este conjunto de potencialidades positivas que designa el término capacidad. A una autoridad que obstaculizaba la acción intelectual, sucede la actividad de creación científica [28].

26. *Ibíd.*, p. 84.
27. *Ibíd.*
28. «Una capacidad espiritual positiva, es decir, la capacidad científica, se levantó detrás del poder espiritual», *Ibíd.*, p. 85.

A esta redistribución de fuerzas sociales corresponde adecuadamente la redistribución de clases sociales en el curso de esta desorganización del sistema feudal y, particularmente el acrecentamiento de las clases industriales. No sólo la importancia acrecentada de la industria comunicaba a los productores un poder proporcionado a sus funciones, sino su modo de actividad creaba entre ellos una solidaridad llamada a oponerse al poder de los feudales. A medida de la extensión de la producción los miembros de la clase industrial se hacían cada vez más numerosos y tendían a multiplicar sus relaciones recíprocas. Por la instauración espontánea del régimen bancario, llegan a unir entre ellos en un juego de intereses comunes las diversas ramas industriales. Política y jurídicamente, los industriales arrancan progresivamente al estado feudal los poderes de que eran víctimas. Ya sea en alianza con los reyes contra la nobleza como en el caso de Francia, ya sea en alianza con la feudalidad contra la autoridad real como hicieron en Inglaterra, los productores persiguen la misma tarea de desmantelamiento del sistema feudal, debilitando de esta forma el poder y la fuerza social de la nobleza.

La revolución del 89 no fue más que la confirmación de esta redistribución de las fuerzas sociales y de la fragilidad de una sociedad donde los poderes políticos quedaban en las manos de las clases decadentes cuando los poderes efectivos se encontraban progresivamente reunidos en las clases industriales.

Sin embargo, esta explicación no expone la complejidad de las relaciones de las clases sociales. Esta sociedad de la Restauración presenta, en efecto, caracteres paradójicos. Al mismo tiempo que los industriales poseen las fuerzas sociales más importantes, que sobrepasan en mucho en número, que poseen a la vez el mayor talento, ciencias y riquezas, permanecen todavía gobernados por los nobles y por los grupos retrógrados. Esta sociedad presenta «el fenómeno extraordinario» [29] de ser esencialmente industrial al mismo tiempo que su gobierno es esencialmente feudal. Lleva consigo la contradicción radical, ilustrada por la parábola de las abejas y los zánganos, de que los productores constituyen las fuerzas reales de la nación son gobernados por los ociosos en un juego de instituciones que no son más que vestigios del pasado. Mientras que una asociación no puede ser fuertemente organizada más que por la conquista o la producción, la sociedad de la Restauración presenta la paradoja extrema de no estar organizada ni por uno ni por otro de estos dos objetivos. Tampoco es una verdadera asociación política, no es un sistema social sino solamente «una agregación de individuos»: no es más que un régimen provisional y «bastardo» [30]. Su resolución no puede presentar duda alguna y

29. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 33.

30. «Toda nación que no está plenamente organizada por uno o por otro de estos dos principios no forma en modo alguno una verdadera asociación política; no es más que una agregación de individuos, que no tiene más que un carácter bastardo», *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 184.

su hundimiento será necesariamente determinado por la extensión y el refuerzo de las clases industriales [31].

Pero la persistencia de esta sociedad bastarda no deja de plantear un problema. Cuando se ha demostrado que las organizaciones oficiales no son en forma alguna producto de azar, que las evoluciones son provocadas ineludiblemente por la transformación de las fuerzas inmanentes a la colectividad, la situación de la Restauración no es totalmente inexplicable, puesto que las fuerzas industriales y científicas son las más poderosas y mejor organizadas y, lejos de dominar la sociedad como se debía esperar, están subordinadas a facciones parásitas. Esto es «casi necio» [32] exclama Saint-Simon con irritación, como si en este momento crucial del presente la realidad social no respondiera a las explicaciones.

En efecto, las grandes líneas de la explicación histórica, aunque desenlazan las dinámicas generales y puedan anunciar las necesidades del devenir, no agotan en forma alguna la pluralidad de los fenómenos. Es necesario tener en cuenta, para explicar la pasividad de lo político de las clases industriales, su pasado: la situación de docilidad en la cual los industriales han sido tratados durante la feudalidad, los ha habituado a considerarse como irresponsables en el dominio político y a ver en la acción política una práctica ajena a ellos mismos. Y por lo mismo, al no habérseles propuesto ningún sistema, que estuviera en relación de conveniencia con su práctica, los espíritus, formados según métodos venidos abajo, no están en la línea de abordar los problemas políticos. Las clases retrógradas, por el contrario, por debilitadas que estén, son todavía poderosas gracias a su cohesión y a la firmeza de sus intenciones; conservan también, de su pasado, un cierto prestigio que no deja de dominar a los propios industriales [33].

También es necesario notar la autoridad de la que el rey es detentor y que hace de él un actor social privilegiado: le hace que quede encerrado en «el círculo de sus doctrinas caducas» [34], que aporte su sostén a las clases feudales, que participe de los obstáculos erigidos contra la solución de la crisis. Un obstáculo mayor a la instauración del sistema industrial reside en la presencia y en las actitudes de esta clase intermedia, colocada entre los feudales y el clero por una parte y los industriales por otra y cuyo carácter retrógrado se manifiesta particularmente durante la Revolución del 89. Saint-Simon reúne en esta clase a los hacendados y los capitalistas que no hacen por sí mismos fructificar sus capitales, los militares no nobles de los cuales denunciará las simpatías bonapartistas, la magistratura

31. «La clase industrial debe continuar engañando y apoderándose de la sociedad entera. Es a eso a lo que van las cosas, es a eso a lo que vamos...», *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 167.
32. *Ibíd.,* vol. XIX, p. 65.
33. *Ibíd.,* vol. XVIII, pp. 171-177.
34. *De l'organitation sociale, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 139.

y todas las profesiones relacionadas con la administración del Estado [35]. Subraya particularmente la empresa intelectual que ejercen sobre esta clase dispar pero políticamente unificada las doctrinas jurídicas de los legistas. Se sabe que esta clase de legistas formada en el seno feudal para aligerar la tarea de los feudales ejerció una tarea útil para la protección de los industriales, pero conserva todos los caracteres del sistema del que proviene: la doctrina de los legistas, inspirada no en la práctica de la producción sino en la abstracción del derecho, tiende a reemplazar los problemas concretos por argucias formales y sirve, en realidad, de justificación a los deseos de dominio de una clase particular. Se vio, especialmente, en el curso de la Revolución, donde los legistas fueron incapaces de tratar los problemas de la organización industrial y pretendieron fundar una sociedad sobre fórmulas [36]. Saint-Simon llega de esta forma, a explicar la incapacidad provisional de las clases industriales para apoderarse de las fuerzas de las que ellas son, sin embargo, detentoras, a aumentar la importancia de las ideologías conservadoras y particularmente a hacer aparecer una relación de inadecuación entre las doctrinas y las relaciones sociales objetivas. Según una crítica que no deja de anunciar las teorías marxista y proudhoniana de las ideologías, relaciona la ideología con una clase particular, denuncia la abstracción y la acusa simultáneamente de desempeñar un papel efectivo, cuyo resultado es el de velar, con fines interesados, la realidad de las relaciones sociales y desviar a los productores de la acción política conforme a sus intereses. Esta crítica atañe en particular a la filosofía, a la «metafísica», de la que se afirma que es incapaz de formular el sistema social que lleva en sí misma la sociedad transitoria. Desde luego, no es del filósofo de quien será necesario esperar el mensaje político, sino de un sabio que será el portavoz de las clases productoras y que habrá expuesto sus intereses. De esta forma se formulaba antes de 1816 una crítica de la filosofía que Proudhon volvería a emprender en 1843 en *La creación del orden* y que Marx debería asumir en 1845, contra su propio pasado intelectual.

Cualquiera que sea la importancia acordada a estos obstáculos, Saint-Simon concluye con la ineludibilidad de la revolución industrial y de la desaparición del sistema feudal. Más allá de la exteriorización de lo político y los obstáculos dirigidos por las ideologías mistificadoras, se deriva un dinamismo socio-económico que anuncia necesariamente el acontecimiento del sistema industrial. El mundo de la Restauración es, en su organización social, eminentemente provisional y precario. Este mundo «vuelto al revés», este mundo tan «poco perfeccionado» donde «los hombres se dejan todavía gobernar por la violencia y los ardides» [37], no puede prolongarse, forma una especie de monstruosidad histórica cuyo mantenimiento es imposible: «El estado actual de las cosas es monstruoso... no puede du-

35. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXIII, pp. 66-67.
36. *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p. 164.
37. *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 24.

rar» [38]. La necesidad de esta mutación histórica reside, en último análisis, en la progresión de la industria, o en otros términos, en la progresión ineludible de las clases industriales destinadas a destruir las clases antiguas y a apoderarse de todos los poderes sociales. Como subraya Saint-Simon, las luchas que se manifiestan hasta 1822 no han revelado todavía el antagonismo real de la sociedad. Las luchas que se efectuaron hasta entonces entre los nobles y los burgueses, no han tenido otro objeto que decidir si la explotación de los abusos y la detentación de los poderes opresores pertenecían a los nobles o a las clases intermedias; no fue todavía más que una lucha «bastarda» entre clases parásitas [39]. Se puede prever el futuro desplazamiento de las luchas sociales y el acaecimiento de un enfrentamiento que corresponderá a los verdaderos conflictos de la sociedad: la lucha debe terminar por situarse allá donde realmente existe, es decir entre el conjunto de clases parásitas que viven del trabajo de las clases industriales y «la masa de los productores» [40]. Este momento que será también el de la manifestación de la verdad de los conflicto sociales, será anunciado por la constitución del «partido» de los productores que expresan las fuerzas reales que son las clases industriales: «el partido de los productores no va a tardar a mostrarse» [41].

Al reproche de incitar la insurrección, Saint-Simon responderá que su deseo es precisamente evitar los peligros de una sublevación revolucionaria aclarando los espíritus sobre la necesidad del devenir histórico. Pero esta reserva delante de los riesgos de la violencia social no puede atenuar el sentido general de su interpretación que conduce, por el contrario, a evidenciar la necesidad histórica de las revoluciones.

Esta necesidad de las revoluciones depende directamente de la especificidad y de la heterogeneidad esencial de los sistemas sociales. Siendo los sistemas rigurosamente «incompatibles» y fundados sobre principios radicalmente opuestos, es absurdo esperar que una revolución gradual pueda operarse de uno a otro. Ante cualesquier maduración progresiva de las clases industriales y debilitamiento de las clases burguesas y feudales, es necesario que se opere una ruptura que introducirá la organización sociai en sus fundamentos y en toda la extensión de su práctica. Esta ruptura es inevitable, ya que como se ve en el caso de las clases y de las instituciones, las fuerzas sociales tienen su propia naturaleza y no pueden transformarse y adaptarse indefinidamente: hay un momento en que ellas deben

38. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 100.
39. «La lucha política existente desde el comienzo de la revolución no ha tomado todavía su verdadero carácter», *ibid.,* p. 257.
40. «Está claro que la lucha debe acabar siendo entre la masa entera de parásitos por un lado, y la masa de los productores por el otro, para decidir si éstos continuarán siendo las víctimas de los primeros, o si obtendrán la dirección suprema de una sociedad que no se compone hoy más que de ellos, esencialmente», *ibid.,* p. 258.
41. *Ibid.*

ser cortadas ineludiblemente y en el cual deben desaparecer. Hay, pues, en la historia, momentos decisivos que son estas fases de crisis, de revolución donde se hunden las antiguas organizaciones y donde se revelan las nuevas estructuras. El paso del politeísmo al monoteísmo, la expansión de los municipios, la Reforma protestante ilustran estos momentos de ruptura donde fue rota una forma política o intelectual, derivándose de ello la afirmación de nuevas prácticas sociales. La crisis revolucionaria no es pues una peripecia sin importancia. Sin duda una revolución se prepara por una lenta evolución anterior, siendo el caso de la revolución industrial la cual no hará más que acabar una transformación comenzada ocho siglos antes, pero la revolución marca un momento decisivo de discontinuidad y de reorganización. En ciertas fórmulas provisionales, Saint-Simon es inducido, en la lógica de su reflexión, a hacer de la acción revolucionaria el hecho social esencial, diciendo que el progreso no se realiza más que por las revoluciones [42]. Y, efectivamente, ya que el ritmo de la historia es marcado por la constitución de sistemas incompatibles, es necesario concluir que los cambios del sistema se operan bruscamente y que las revoluciones son estos momentos excepcionales y privilegiados en que comienza una nueva historia [43].

En este período de agonía del sistema anterior, el problema de la transición revolucionaria se encuentra necesariamente expuesto, pues el debilitamiento de las fuerzas declinantes no es de tal forma que estas fuerzas no puedan oponerse violentamente a su desaparición. Las respuestas que Saint-Simon propone sobre este tema no dejan de anunciar con precisión las respuestas de Proudhon y de Marx.

Las condiciones de la revolución, las que anuncian simultáneamente su necesidad, se hallan reunidas en la actividad industrial. La necesidad de este desarrollo y de esta extensión funda la certeza de la revolución industrial: en otros términos, el desarrollo de las «facultades productivas» [44] entrará necesariamente en contradicción con el sistema social anterior, con el conjunto de relaciones sociales defendido por los feudales y por los burgueses. Pero esta extensión significa, al mismo tiempo, extensión y acrecentamiento de poder de las clases realmente productoras: las clases industriales. Y el enfrentamiento es inevitable entre las clases que no procuran más que su propia existencia y las clases cuya actividad concierne a la totalidad social. El privilegio de las clases industriales no es solamente el de constituir una fuerza más considerable, en número y en poder material, frente a las clases declinantes, sino de constituir la sociedad real

42. «El espíritu humano únicamente avanza a través de crisis; sus principales pasos han ido precedidos de revoluciones sangrientas», *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 190.

43. «Los cambios de sistema se realizan bruscamente... las medias medidas, por enérgicas que sean, no pueden en modo alguno efectuar un cambio de sistema», *De l'organisation sociale, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 152.

44. *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 129.

de la cual las otras clases no hacen más que depender para el sostenimiento de su existencia. Y se sabe que su acción no liberará únicamente una nación particular, sino que entrañará la liberación de todas las sociedades: en otros términos, se podrá decir que el privilegio de las clases industriales no reside únicamente en su poder efectivo sino en el carácter de universalidad que le es inherente.

Así pues, la revolución debe ser hecha y ello no puede ser más que por las clases sociales cuya actividad reside en la producción industrial. El problema práctico que se da en esta fase particular de la historia es hacer ascender las clases industriales a la acción política por una mutación interior. Estas clases, efectivamente, quedan, a pesar de las violencias de las que eran víctimas, en actitudes de pasividad, de «apatía política» [45] de la que es necesario se deshagan. Esta apatía constituye para las clases que poseen los medios de su emancipación y que sin embargo no hacen uso de ellos, el mayor obstáculo para el necesario cambio político y de esta forma la «verdadera desgracia» [46] de la sociedad en su conjunto. Saint-Simon introduce aquí la distinción entre dos modos de ser de la clase, al tomar por criterio de esta diferenciación la actividad política: a la clase «inerte» o pasiva, todavía incapaz de imponer sus objetivos a la totalidad social aunque ella posee los medios objetivos de esta acción, opone la clase «en vena» o políticamente activa, capaz de poner su acción de acuerdo con sus posibilidades. Esta mutación interna es la que la clase industrial puede y debe realizar, mutación que hará posible la instauración del nuevo sistema social [47]. Las relaciones que conviene hacer sobre este punto entre el análisis de Saint-Simon y las exhortaciones políticas de Marx y de Proudhon son tanto más estrechas cuanto que los medios indicados por Saint-Simon para realizar esta mutación son ya la formulación de una teoría política de acuerdo con la práctica efectiva y la toma de conciencia de la realidad de clase. El objeto de la teoría política será el desvelar el movimiento necesario de la historia hacia la instauración del sistema industrial, pero también será necesario, para que la teoría se convierta en práctica que se difunda bajo la forma de un catecismo y comporte la adhesión de los productores. Esta adhesión es posible porque la teoría, aunque bien formulada por el sabio, es la expresión y la continuación de una práctica espontáneamente asumida por las clases industriales en su producción. Sin que Saint-Simon haga aquí la teoría de una conciencia de clase propone los elementos y el espíritu: cuando reprocha a ciertos industriales la falta de solidaridad con su clase buscando la nobleza, relaciona esta actitud con la ausencia de una conciencia valorizante. Cuando se examina, hace notar,

45. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XII, p. 210.
46. *Ibid.*
47. «Hoy, es cierto que la apatía política de los industriales y de los sabios es precisamente el mayor obstáculo para el establecimiento de una tranquilidad duradera, esto es lo que más urge superar», *Du systéme industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 210.

«el estado presente de la conciencia de los industriales» [48], se debe reconocer que no sienten todavía «la superioridad de su clase», y este desconocimiento de sí y de su intereses prolonga la subalternidad política. Saint-Simon invita a los industriales a distinguirse, a separarse de las clases de las que son objetivamente enemigos, es decir, a tomar plenamente conciencia de su pertenencia de clase y de la significación de su práctica.

Desde entonces, se encuentran explícitamente expuestos los medios prácticos de la acción revolucionaria sobre los cuales se preguntarán diversamente Proudhon y Marx: los problemas de la unión de los productores, del partido, e incluso el problema de la dictadura. Saint-Simon llama precisamente a los industriales a superar sus divisiones y a unirse contra los vestigios de la feudalidad; pone esta unificación política más allá de las fronteras nacionales e incitando explícitamente a los productores de todos los países a descubrir la comunidad de sus intereses y a unirse contra los poderes del antiguo sistema [49]. Prácticamente, esta unificación correspondería a la formación de un partido políticamente nuevo, el «partido industrial» [50], que se diferenciaría radicalmente del partido liberal y que sería un partido de clase ya que no haría más que reunir únicamente a los miembros de las clases industriales. Entonces este partido tendría por vocación superar las fronteras nacionales y ocasionar a partir de una acción local, la unificación de todos los productores europeos [51]. Saint-Simon no deja de añadir que este partido, esencialmente pacífico ya que reúne los hombres dados a las tareas pacíficas de la producción, estará en estado de efectuar una revolución sin violencia, pero en realidad, todo este análisis concluye con la existencia de un conflicto entre las clases [52] y no excluye el recurso provisional a una dictadura para instaurar el sistema industrial y reprimir las oposiciones eventuales [53].

3. El sistema industrial

Pacífica o violenta, la destrucción del antiguo sistema hará posible la instauración de una organización social estable. Esta instauración tendrá, efectivamente, un carácter definitivo, no que la sociedad instituida de esta

48. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 55.
49. *Ibíd.*
50. «Nuestra intención es la de constituir, lo antes posible, el partido industrial», *Ibíd.,* p. 135.
51. «Una vez organizados los industriales parisinos, la organización de todos los franceses y después la de todos los europeos industriales occidentales será fácil, y resultará necesariamente de la organización de los europeos industriales en partido político, el establecimiento del sistema industrial en Europa», *ibíd.,* p. 52.
52. «...los hombres se dejan gobernar todavía por la violencia y por el engaño». *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p 24.
53. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 253.

forma pueda durar eternamente pues, por el contrario, toda sociedad humana llega a un término, pero las evoluciones previsibles, no podrán realizarse más que en el sentido de la extensión y del perfeccionamiento del sistema, sin que las estructuras fundamentales puedan conocer un cambio radical. Saint-Simon puede afirmar la posibilidad de una tal estabilidad social pues ha evidenciado la realidad histórica de la duración de los sistemas: el sistema feudal, aunque se opone radicalmente al sistema industrial, ofrece, sin embargo, la ilustración del fenómeno de estabilidad ya que, más allá de las peripecias históricas, la combinación particular de los poderes no se puso en causa durante varios siglos.

Este sistema, aunque futuro, es pensable ya que sus elementos temporales y espirituales no dejan de reunirse en el seno mismo de la antigua sociedad y que no hará más que confirmar una práctica efectuada ya parcialmente, la práctica de una clase en vías de progresión. Este sistema hará aparecer esencialmente una nueva forma de la acción social con todas las consecuencias que esta acción va a comportar.

A nivel de la finalidad de la acción colectiva, a nivel «objetivo de actividad» aparecerá plenamente la originalidad del sistema industrial. Lo que no era más que el objetivo de una parte del cuerpo social, la producción de los bienes necesarios para la vida material e intelectual, se convertirá en la intención general de la colectividad, y este objetivo definirá la significación y la orientación de todas las actividades parciales, creando de esta forma una nueva unidad social. Por lo mismo que la sociedad feudal tenía un objetivo colectivo que animaba todas las actividades particulares y en oposición al período transitorio donde las diferentes partes tienen objetivos contradictorios la sociedad industrial se organizará en el objetivo exclusivo de la producción y hará de todas las otras funciones, funciones subalternas. Entonces, la sociedad entera se convertirá, como lo anunciaban las *Cartas de un habitante de Ginebra* y como lo vuelven a decir las últimas obras, en una empresa de producción, una «fábrica», donde todas las relaciones sociales se constituirán a imagen de la actividad industrial y en función del trabajo colectivo. Una nación formará una gran fábrica y será organizada como debe serlo una empresa de producción [54].

Así como la sociedad feudal saca su cohesión de su lucha contra los hombres, la sociedad industrial sacará la suya del combate contra la naturaleza para fines productivos. El objetivo de la acción será aumentar la producción y el consumo, acrecentar la prosperidad, mejorar las condiciones físicas y morales de los participantes. La aparición y el reconocimiento de este objetivo único, al generalizar las reglas de la industria, implicarán que sean extendidas a todas las actividades parciales las necesidades de la organización y de la racionalización económica. Serán eliminados, como lo son los desperdicios en una empresa, los saqueos que pro-

54. «Francia se ha convertido en una gran manufactura, y la nación francesa en una gran fábrica. Esta manufactura general debe ser dirigida de la misma forma que las fábricas particulares», *ibíd.*, vol. XXIII, p. 91.

vocan las clases parásitas. Particularmente decisivo en este asunto será el cambio que deberá operarse en la concepción del presupuesto nacional: mientras que los feudales no buscan en él más que una parte del botín, los industriales no verán más que un presupuesto de la empresa industrial que será necesario administrar dentro de la mejor economía posible. Será evidente que el presupuesto de una nación deberá estar formado por los mismos principios que el presupuesto particular de una empresa y que sólo el principio sensato que pueda proponerse una nación es producir el máximo con el mínimo coste [55]. Y se harán igualmente esenciales los planes de trabajos colectivos que podrán ser racionalmente elegidos cuando los intereses de clase no se opongan.

En el seno de esta actividad de producción se instaurarán nuevas relaciones entre los participantes. En una tal sociedad de producción, los medios que son los trabajos, y los fines que son los participantes, se coordinan en lugar de oponerse. El hombre es el fin de la producción, pero como productor, es también el medio del interés general. El principio colectivo es inmanente al interés individual como la aportación individual es indispensable a la comunidad. Equivale a decir que la sociedad tiene por objeto desarrollar la riqueza, y proponer como principio la satisfacción de las necesidades de los participantes. El principio de una «gestión administrativa» consiste en que los intereses de los productores deben ser orientados de forma que acreciente el capital de la colectividad [56], y, recíprocamente, esta gestión racional tiene por objeto el mejoramiento del bienestar moral y físico de cada individuo [57]. Así el desarrollo de la instrucción, la difusión de los conocimientos positivos son a la vez un progreso individual y una necesidad de la colectividad; por lo mismo la extensión de la obligación del trabajo para todos, el hecho de asegurar una profesión «sin interrupción alguna, a todos los proletarios» [58], es un principio colectivo que favorece la extensión de la producción, pero también el medio que permite a todos los hombres participar en el consumo.

Este tipo de solidaridad excluye, esencialmente, la instauración de relaciones de violencia. Mientras que el estado de guerra impone a la sociedad feudal relaciones de violencia y de dominio, la coordinación de los trabajos individuales en vistas a la transformación de la naturaleza, impone, necesariamente, relaciones pacíficas. Las exigencias espontáneas del combate contra la naturaleza, al convertirse en el centro de la actividad social, suscitan una cohesión en la complementariedad que no se debe en absoluto al uso de la fuerza. En un sistema tal, las divisiones y las coordinaciones no harían más que responder a la división espontánea del tra-

55. «...que el único principio sensato que pudiera tener una nación sería el producir el máximo posible, con costes mínimos de administración», *L'industrie, Œuvres,* vol. XXXIX, pp. 142-143.
56. *De l'organisation sociale, Œuvres,* vol. XXXIX, pp. 142-143.
57. *Ibíd.,* p. 126.
58. *Ibíd.,* p. 86, en nota.

bajo social [59]. Y por lo mismo que el sistema industrial se extenderá a las otras naciones, y lo hará necesariamente, las relaciones internacionales de cooperación sucederán a los conflictos guerreros: las naciones no rivalizarán entre ellas más que «sobre las tres grandes relaciones de la moral, de la ciencia y de la industria» [60]. Saint-Simon no relaciona esta consecuencia únicamente a la actividad industrial en sí misma: en las relaciones internacionales es necesario entender que estas relaciones de competencia pacífica serán creadas por las clases industriales y por lo tanto que habrán sabido deshacerse de las clases que las oprimen.

Será pues totalmente erróneo pretender que tal sociedad tenga por objetivo el mantenimiento de las libertades individuales. En una importante nota del *Sistema industrial,* Saint-Simon relaciona semejante formulación a la fase crítica, a la forma de pensamiento metafísico y denuncia, podríamos decir, su carácter ideológico. La libertad abstracta del individuo aislado no podrá ser el principio del contrato social, pues, «no se asocia en absoluto para ser libre» [61], sino para actuar colectivamente, para guerrear o para producir y acrecentar las posibilidades de consumo. El mantenimiento de un sistema social coherente exige que las diferentes partes estén «fuertemente ligadas» a la totalidad y, de cualquier manera, «en su dependencia» [62]: en el sistema industrial, los productores dependen poco los unos de los otros como era el caso de la sociedad feudal, pero, por el contrario, cada uno depende más fuertemente del conjunto del sistema [63]. El objetivo de la asociación no es más que ilusoriamente la defensa de la libertad: más allá de esta apariencia el objetivo no puede ser más que un «objetivo de actividad» positivo en el seno del cual las libertades concretas serán satisfechas. Es en efecto en la sociedad industrial donde puede ser realizada la libertad real, «la verdadera libertad», es decir, la que se obtiene a través del más amplio desarrollo de las posibilidades materiales e intelectuales y que consiste en desarrollar «sin trabas y con toda la extensión posible» [64] una capacidad material o teórica que sea útil a la acción colectiva.

Estas nuevas relaciones sociales, esencialmente definidas por la participación activa de cada uno en la producción colectiva, serán pues relaciones de solidaridad, relaciones entre «socios». Mientras que las relaciones feudales eran de opresión y de subordinación, las relaciones sociales de la sociedad industrial, fundadas únicamente sobre la cooperación necesaria entre la producción, serán relaciones de contrato e inmediatamente inteligibles para los participantes. Como se ha podido constatar en la entrega

59. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXII, p. 185.
60. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXIX, p. 15.
61. Por otra parte, en ningún caso, el sostenimiento de las libertades individuales puede ser el principio del contrato social... en absoluto se asocian para ser libres», *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 15, en nota.
62. *Ibíd.,* p. 16.
63. *Ibíd.*
64. *Ibíd.*

a los particulares de los bienes nacionales, la extensión industrial ha destruido las relaciones de subordinación e inducido a los nuevos propietarios a asumir personalmente las tareas de organización y de gestión que exige la actividad industrial. Lo cual no significa que se volverá al mito crítico y falaz de la igualdad absoluta. Cada uno debe recibir, efectivamente, una parte proporcional a la utilidad que ha producido de hecho [65]. Sin duda la sociedad industrial tiene por principio conceder a todos los hombres las condiciones necesarias para su existencia y, en particular, mejorar las condiciones de existencia de los proletarios permitiéndoles disponer de un trabajo sin interrupción alguna, pero Saint-Simon no abandona el principio de una superioridad afectiva de las verdaderas capacidades y de las ventajas que debe procurar esta superioridad positiva.

Estas conclusiones aparentemente límpidas comportaban, en realidad, profundas ambigüedades que debían hacer aparecer bastante compleja la historia del saint-simonismo y que podían dar lugar a interpretaciones contradictorias que van del liberalismo al socialismo revolucionario y del tecnocratismo autoritario al anarquismo.

Las afirmaciones de *La Industria* sobre el predominio efectivo de las fuerzas industriales no contradicen las conclusiones de la economía política clásica sobre la mayor importancia de la industria en la sociedad moderna. E igualmente era una asociación comúnmente hecha por los liberales la que imputaba al feudalismo la actividad guerrera y a la actividad industrial la repugnancia a la violencia. Pero más estrechamente todavía, Saint-Simon volvía a tomar en 1816-1817 el optimismo liberal haciendo de la libertad económica la condición suficiente de la desaparición de los conflictos sociales.

De esta forma hay una evolución en el pensamiento de Saint-Simon y particularmente de 1816 a 1821, cuando se sustituye el principio del predominio de las fuerzas industriales por el estudio del sistema industrial. Mientras tanto que *La Industria* vuelve a tomar las fórmulas liberales sobre la defensa de la libertad individual y no fija como condición del desarrollo social más que la eliminación de los obstáculos en la libre actividad de los industriales [66], el *Sistema industrial* denuncia el error de una tal proposición y niega que el contrato social tenga por fin el mantenimiento de la libertad. Y por lo mismo mientras que el principio del respeto de la propiedad privada no es más que prudentemente criticado en *La Industria* [67], no aparece en los escritos posteriores más que como un elemento secundario que debería ser subordinado a la realización de los objetivos

65. «...para que la justicia se dé a cada uno según su mérito», *ibíd.*, p. 133.
66. «Los hombres dedicados a la industria, y cuya reunión forma la sociedad legítima, únicamente tienen una necesidad, la libertad», *L'industrie, Œuvres,* vol. XVIII, p. 128.
67. *Ibíd.*, p. 186.

colectivos. Efectivamente, es de 1816 a 1821 cuando la atención de Saint-Simon es desplazada de la observación de las fuerzas industriales al estudio de los sistemas sociales en su organización y en su unidad. Lo que desde entonces se pone de relieve, no es la puesta en marcha espontánea de la industria a partir de las iniciativas individuales, sino más bien la naturaleza del sistema social que tiende a imponer esta progresión de la industria y la unidad que se realizará a partir de las actividades de producción. Desde esta perspectiva no es la defensa de las libertades lo primordial sino el hecho de la asociación, su organización histórica particular y sus fines colectivos. Y por lo mismo, no es la propiedad privada en la persona del propietario lo que podrá ser el objeto de la solicitud social: el objetivo colectivo de la producción en su extensión y en su repartición se convierte en el problema central de la sociedad a la cual deberá ser subordinada la legislación concerniente a las propiedades. El propietario no posee pues privilegio alguno en tanto que es detentor de su capital: por el contrario, los propietarios «que no son industriales» [68], que no aportan los frutos de su capacidad y de su trabajo al proceso de la producción, se ven rechazados a las clases ociosas, es decir, a las clases que la evolución histórica hará desaparcer. Los papeles de dirección y el título de «jefe de trabajos industriales» no son dados en función de la propiedad sino únicamente en función de la participación efectiva en la producción.

Este abandono del liberalismo en provecho del «industrialismo» [69] reviste, sin embargo, la forma de una transferencia de la autoridad a nuevas capacidades, y numerosos pasajes de Saint-Simon evocan lo que provisionalmente se podría llamar un positivismo tecnocrático. Desde 1802 el tema anunciado en las *Cartas de un habitante de Ginebra,* apunta a transferir a nuevas capacidades la autoridad otras veces detentada por el clero; la elección por un sufragio universal de los sabios, de los literatos y de los artistas más conocidos tiene por objeto acrecentar la «consideración» [70] y de esta forma la «fuerza» [71] social de las capacidades positivas, de volver a poner un poder, «el poder espiritual» [72], entre las manos de los sabios. E igualmente el objeto de inducir el conocimiento político al estatuto del conocimiento científico lleva a examinar la transferencia de las decisiones políticas a un cuerpo de sabios especializados [73]. En esta perspectiva el sistema industrial se organizaría según una jerarquía rigurosamente diferenciada donde los poderes espirituales y temporales serían detentores de la autoridad, no teniendo los subordinados como papel más que comprender y aprobar la acción de las competencias.

68. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 158.
69. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVII, p. 178.
70. *Lettres d'un habitant de Genève, Œuvres,* vol. XV, pp. 13-45.
71. *Ibíd.,* p. 45.
72. *Ibíd.,* p. 47.
73. «El cultivo de la política será exclusivamente confiado a una clase especial de sabios que impondrá silencio a la charla», *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXI, p. 17.

De hecho el descubrimiento de las funciones mayores desempeñadas por los productores introducía una duda en el pensamiento de Saint-Simon y una incertidumbre en cuanto a los poderes respectivos de los sabios y de los industriales. En el *Sistema industrial,* Saint-Simon se dirige ya bien a los tres capacitados que son los industriales, los sabios y los artistas ya que, en efecto, el advenimiento del sistema exige una colaboración de todas las capacidades positivas, ya bien únicamente a los industriales que son reconocidos desde entonces como los verdaderos productores. Estas dudas se encuentran recogidas en la breve crítica escrita en forma de Prefacio al tercer cuaderno del *Catecismo de los industriales* redactado por A. Comte. Saint-Simon reprocha a A. Comte el haber tratado únicamente la «parte científica» [74] de su sistema y no su «parte sentimental y religiosa» [75], reproche mínimo ya que A. Comte conviene en que ha rehusado examinar los trabajos necesarios para la «renovación de los sentimientos sociales» [76]. Pero Saint-Simon formula por otra parte, una crítica más decisiva y que se relaciona con la misma concepción de las élites y de la dirección del sistema industrial: acusa a su alumno de confiar a una élite de sabios la dirección de la organización social y afirma su total desacuerdo con una tal concepción. Esta crítica es por otra parte más diáfana en cuanto que Comte no hacía más que sistematizar una dirección del pensamiento saint-simoniano expresado muchas veces y sin ambigüedad antes de 1817: marca claramente la evolución de Saint-Simon que rehúsa entonces confiar la administración de las cosas a los sabios y proclama la necesidad de colocar «en primera línea» [77] la capacidad industrial. Según este texto, no sería necesario en forma alguna examinar el sistema industrial como una organización sometida a la autoridad de una élite científica: es, por el contrario, la capacidad industrial, es decir, la clase de los productores, quien sería juez del valor de las otras capacidades y que debería «hacer trabajar a todas para su mayor ventaja» [78]. Saint-Simon indica no sin brutalidad que el desconocimiento de este principio debería conducir a A. Comte a invertir las relaciones esenciales de su teoría [79].

Este poder rehusado a los sabios se halla atribuido, en particular en *La Industria,* a los «jefes de trabajos industriales» que entonces aparecen investidos del derecho de dirigir racionalmente la producción. Esta interpretación puede, efectivamente, fundarse sobre numerosos pasajes donde Saint-Simon se dirige a los jefes de las industrias incitándoles a dirigir el presupuesto nacional y propone la creación de un sistema de Asambleas dirigentes donde los jefes industriales detentarían los poderes de deci-

74. *Catéchisme des industriels, Œuvres,* vol. XXXVIII, p. 4.
75. *Ibíd.,* p. 5.
76. *Ibíd.,* p. 8.
77. *Ibíd.,* p. 4.
78. *Ibíd.*
79. «...Falta añadir el papel preponderante a las generalidades que nosotros no consideramos más que como secundarias», *ibíd.*

sión [80]. Arrancado de las clases feudales, rehusado a los sabios, se formaría un nuevo poder social delegado a estos nuevos jefes organizados en Asambleas detentoras de la autoridad.

En efecto, constituye un mayor cuidado de Saint-Simon el renovar las élites sociales y una forma constante de su pensamiento el investigar en qué condición las verdaderas capacidades serán investidas del papel que les toca en la sociedad industrial. Pero no parece posible interpretar su pensamiento como la justificación de una nueva pirámide social cuyos detentores de las capacidades no fueran más que nuevos privilegiados. Parece por el contrario que Saint-Simon ha sido conducido a subrayar el carácter colectivo de la producción en tanto que acto social de creación, y luego, en la medida del desarrollo de su pensamiento, a subrayar el objetivo, el sentido de esta creación que serían la defensa y el mejoramiento de las condiciones de existencia de las clases pobres.

Cuando en 1820 Saint-Simon propone la eliminación de las clases ociosas no es en provecho de una nueva élite sino más bien en provecho de la clase industrial en su conjunto, es decir, de la inmensa mayoría de la sociedad. En ningún momento las capacidades son detentadas por una minoría que obtenga de su saber un privilegio particular; en el pensamiento de Saint-Simon, la misma noción de capacidad comporta la idea de actividad orientada hacia fines colectivos, de función social desempeñada en razón de una actitud particular. Lo que podría sustituir a la opresión de los feudales es la racionalidad económica, la racionalización de la economía realizada por la reunión inteligente de las capacidades y por la organización planificada de los trabajos. Esta planificación de la producción tendría por principio la satisfacción de las necesidades de todos los productores oponiéndose de esta forma en antítesis al sistema mantenido por las clases retrógradas, donde, precisamente, se defienden los intereses de clase, es decir, intereses contrarios a los de la mayoría.

Y sin duda se da el problema de las relaciones entre estas élites detentoras del saber y el conjunto de la población, entre las capacidades que administran la producción para el bien de todos y los ejecutores que no tienen medios de comprender los objetivos comunes [81]. Pero las indicaciones propuestas sobre este tema ponen de relieve el deseo saint-simoniano de evitar la reconstitución de una distancia entre los administradores y los ejecutores. El plan propuesto a la acción colectiva tendría como característica esencial ser comprensible, ser «juzgable» [82] por todos los participantes. *El organizador* define este plan por oposición a la acción ejercida sobre los productores por las clases feudales y subraya que en la actividad de

80. *Du système industriel, Œuvres,* vol. XXII, pp. 244-245.
81. *Ibid.,* vol. XXI, pp. 16-17
82. «En la capacidad industrial, examinada antes de dirigir los asuntos temporales de la sociedad, el arbitrio no entra en modo alguno y no podría entrar, ya que... todo es juzgable en el plano que puede formar para trabajar para la prosperidad general», *L'organisateur, Œuvres,* vol. XX, p. 86.

producción tal como se organizaría en el sistema industrial, el productor no tendría que obedecer en forma alguna órdenes irracionales sino participar en una creación de la que comprendería los principios. El fin de la feudalidad marcaría simultáneamente el fin de la obediencia.

Sin embargo, Saint-Simon tampoco reduce la adhesión del productor a la aprobación de los fines colectivos de donde se aseguraría la racionalidad; añade que la organización de la producción se hace posible porque múltiples individuos en otro tiempo proletarios y sumisos a la autoridad de los empresarios, se han convertido a sí mismos en administradores y han demostrado en la agricultura y en los trabajos de las fábricas que eran capaces de ocupar las directrices de los trabajos [83]. Estas indicaciones demuestran que la relación entre los jefes de trabajo y los obreros no es la que separa el saber y la ignorancia, la capacidad y la ejecución, sino más bien una relación común que se establece entre capacidades diferentes que cooperan, según sus diversas aptitudes, en una creación colectiva. Saint-Simon puede formular su concepción del sistema industrial expresándolo con el término de «asociación» ya que en efecto, los participantes, en lugar de ser integrados por un poder exterior, estarían unidos en una cooperación de esfuerzos y de trabajos [84]. Los asociados, desembarazados de todas las relaciones de opresión, participarían en la actividad común por la aportación de su trabajo y de su capacidad, cooperarían en una creación colectiva concebida como una actividad inteligente, como una estrategia de la producción [85].

Del mismo modo las formulaciones del *Nuevo cristianismo* no son bajo este punto de vista rigurosamente nuevas en la obra de Saint-Simon. Se sabe desde *La industria* y sobre todo desde *El organizador,* que la asociación de los trabajos tiene por objetivo el mejoramiento de las condiciones de existencia de todos los hombres tenidos por socios en una organización colectiva. Hecha por los industriales, la producción debe estar orientada sólo hacia ellos, es decir, hacia la totalidad de los hombres que producen. Y por lo mismo se sabe que la realización de este objetivo común de actividad exige la coordinación de las funciones y de las tareas en el seno de una asociación convertida en significante en sí misma y a los ojos de todos los socios. Pero el *Nuevo cristianismo* quita las ambigüedades que pudieran subsistir en este aspecto: hace aparecer más claramente que en el caso de conflicto de intereses entre la élite de las capacidades y la clase más pobre son los intereses de la clase pobre los que deben servir de objetivo a la actividad social y que no podrá existir otro objetivo que éste. Saint-Simon repite que los jefes de trabajos industriales

83. *De l'organisation sociale, Œuvres,* vol. XXXIX, pp. 117-122.

84. «Todos los que concurren, son, en realidad colaboradores, asociados, desde el más simple obrero hasta el fabricante más opulento, y hasta el ingeniero más preclaro», *L'organisateur,* vol. XX, p 150.

85. François PERROUX, *Industrie et création collective,* I, Presses Universitaires de France, 1964, p. 23.

son los «jefes naturales»[86] de la clase de los trabajadores pero también añade que estas funciones de dirección tienen su fin fuera de sí mismas y que el objetivo de asociación no es aportado más que por la clase de los trabajadores. La eventualidad de una oposición entre los jefes industriales y los trabajadores se encuentra pues examinada y firmemente resuelta en favor de la clase más numerosa. A pesar del carácter moralizante del *Nuevo cristianismo,* esta elección no se subordina a una compasión hacia una clase desgraciada sino más bien a una lógica del sistema que, suprimiendo los poderes y las autoridades, quitando las barreras de clases, no puede tener su objetivo más que en sí misma, es decir, en el interés de los socios. Entonces no es sorprendente que Saint-Simon reemprenda, para justificarlos, lo que se llamará después reivindicaciones obreras: cuando constata que los jefes industriales se separan de la clase industrial y confunden sus intereses con las clases ociosas, justifica plenamente el descontento obrero[87]. Añade entonces que el único medio de satisfacer las justas pretensiones de los obreros es asegurar a todos el trabajo, fundando de esta forma el principio del derecho al trabajo que debía expresarse públicamente en la revolución del 48.

86. *Nouveau christianisme, Œuvres,* vol. XXIII, p. 180.

87. «Hoy cuando se ven abandonados por todo lo que había de poder en su clase, tienen necesariamente humor», *La classe des prolétaires,* Ed. Anthropos, vol. VI, p. 346.

Capítulo Cuarto

EPISTEMOLOGÍA SAINT-SIMONIANA

El análisis temático de la obra de Saint-Simon nos permite comprender y justificar las lecturas aprobadoras que hicieron Proudhon y Marx. Efectivamente Proudhon podía encontrar en Saint-Simon su predecesor por la crítica formulada contra los poderes políticos opresores y Marx podía encontrar en toda la obra saint-simoniana un análisis histórico hecho en términos de clases sociales. Sin embargo, no parece que hayan estado en la línea de situar las relaciones que unieran su pensamiento al de Saint-Simon en un nivel real. De esta forma la dicotomía, formulada en el *Manifiesto del partido comunista,* que separa el socialismo utópico del socialismo científico y que desdobla la dicotomía de lo conjetural y de lo positivo oscurece las relaciones en lugar de esclarecerlas. Sin duda puede tacharse de utópico el sueño del *Nuevo cristianismo* de superar los antagonismos sociales con una llamada a una nueva religión, pero precisamente este utopismo se denuncia sobre el fondo de las obras anteriores que proponían una descripción industrialista de la historia de la cual Marx tomará el espíritu y el método. Si es necesario proponer una dicotomía entre el método de Saint-Simon y el de Marx será más esclarecedor retenerlo como separación de la intuición y de la elaboración crítica [1]: encontramos en Saint-Simon todo un sistema de afirmaciones íntimamente ligadas pero no sometidas a una elaboración lógica y rigurosa. Las afirmaciones no son dadas más que por observaciones, por verdades que la experiencia se encargará de verificar: el encadenamiento lógico de las proposiciones no se plantea como problema y tampoco la cuestionabilidad de los conceptos se opera en un nivel explícito. Será Marx quien se interrogará

1. Así como lo ha indicado Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* Gallimard, 1967, Introduction, p. 19.

sobre estas verdades y quien estudiará la posibilidad de una mutación crítica de la noción por el concepto.

No parece tampoco que puedan circunscribirse en la obra saint-simoniana algunos temas particulares que encuentran su repetición en la obra de Proudhon y de Marx. Sin duda algunos temas tienen en el pensamiento de Saint-Simon un relieve tal que se ha tratado de retenerlos como una aportación particular a las problemáticas posteriores. De esta forma, Engels no deja de acreditar a Saint-Simon una teoría de la lucha de clases, haciéndole de esta forma uno de los fundadores del «materialismo histórico» [2]; y es exacto, efectivamente, que al explicar la desorganización del sistema feudal por el juego de las progresiones y de las regresiones de clase, Saint-Simon elaboraba el modelo intelectual que reemprendería la problemática marxista. Y por lo mismo, se subraya a menudo que Saint-Simon asignaba a la sociedad futura las tareas que Marx debía confiar a la sociedad comunista: la tarea de dirigir la producción económica de forma unitaria y racional, haciendo una llamada al conocimiento científico y reconciliando la ciencia y la práctica. Sobre este punto la continuidad intelectual surgirá de su oposición a la crítica proudhoniana: se verá entonces, que la «asociación» que se da en Saint-Simon y bajo otra forma en Marx, como la solución de antagonismos, se convierte en problema a los ojos de Proudhon y debe recibir una nueva elaboración donde tendrá lugar la justificación del anarquismo.

Las relaciones que pueden establecerse entre Saint-Simon y Marx nos parecen situarse a un nivel más profundo, y al mismo tiempo más vago, el de sus lógicas, de sus sistemas intelectuales que no podía hacer aparecer más que la perspectiva de la historia. Lo que se asemeja en esta obra que se extiende de 1802 a 1825, no son algunos temas que se encontrarán en Marx sino un cierto modo de conocimiento fundado sobre una nueva epistemología que se elaboraba durante este período. Con Saint-Simon se esboza un sistema intelectual aparentemente intuitivo pero, en realidad, fuertemente coordinado que fija las conexiones, señala las separaciones, designa un cierto campo de estudio que se promueve a autónomo y se designa como el lugar de las verdades. Es en el interior de esta epistemología que va a pensar Proudhon y más particularmente Marx. Esta continuidad lógica aparecerá más clara en cuanto que va a obstaculizar ciertas vías de reflexión: se verá en particular, a Marx llevado, al tomar la herencia saint-simoniana, a rechazar ruidosamente otra herencia, procedente de la filosofía a la que estaba ligado antes de 1845. Ciertas cuestiones precisas que conciernen a la organización social van a ser propuestas, mientras que otras cuestiones no serán formuladas o no recibirán más que respuestas polémicas.

Desde antes de 1814 y explícitamente en la *Memoria sobre la ciencia del hombre* se ha expresado la intención que será la de Marx en *La ideo-*

2. *Anti-Dhuring*, Ed. Sociales, 1950, p. 298.

logía alemana y la de Proudhon en *La creación del orden*: crear esta ciencia nueva que tendrá al hombre por objeto. En realidad, bajo este término ambiguo se entiende una ciencia de la historia ya que es el desarrollo del «estado de la sociedad» lo que se propondrá estudiar; es a partir de esta ciencia de la historia cuando se pasará a una ciencia de la sociedad, sin romper jamás el ligamen entre la perspectiva historizante y la intelección de las estructuras. Se intentará integrar este nuevo saber en una ciencia más general que será ya sea la fisiología de los cuerpos brutos ya sea la historia natural sin que estas relaciones se conviertan en el objeto de una investigación sistemática. En principio esta ciencia de la que se afirma que ha llegado a ser posible, está investida de una preeminencia que ella no comparte con ningún otro saber: la de dar a los hombres los medios intelectuales de conformar la organización según las necesidades sociales. En principio esta ciencia tiene una vocación práctica y una vocación política: está encargada a la vez de denunciar los antagonismos del presente, de ayudar a los hombres a romper los lazos sociales de los que son víctimas, de definir, precisamente, o alusivamente, las formas de la sociedad futura. Igualmente esta ciencia, aunque fundada sobre la observación, comportará en sí y bajo formas diferentes una cierta imagen de la sociedad liberada.

En 1817, Saint-Simon expresó con extrema precisión el principio del cual Marx hizo el instrumento intelectual esencial de su método: la comprensión y la explicación del hecho social por la práctica del trabajo. Bajo una forma humanista, en 1844, sociológico-histórica en 1845, metodológica en el prefacio a la *Crítica de la economía política* de 1859, se reencontrará el mismo principio, aportando a la práctica científica su medio primordial de intelección. Cuando Saint-Simon afirma que es necesario partir de la industria para comprender el desarrollo de las sociedades, no entiende por este término la forma particular de la mecanización industrial, sino la actividad del trabajo en su generalidad en donde la manufactura no es más que un momento. Saint-Simon descubre con ciertos contemporáneos suyos, lo que Marx proclamará en *La ideología alemana*: este movimiento de creación por el cual el trabajo hace la historia, este movimiento por el cual los hombres hacen la historia y pueden comprender que ellos la hacen. Estas fórmulas incluyen que son ciertamente los hombres los que hacen la historia aunque no lo saben todavía. Sin embargo, estas fórmulas se asocian inmediatamente, en el pensamiento de Saint-Simon, a su significación social: afirmando que la industria es la fuerza real de la sociedad, asocia directamente este principio a la naturaleza de las relaciones sociales. El trabajo no es pensado en sí mismo o en sus consecuencias individuales y morales, sino como agente de transformación de relaciones sociales y como contestación al orden antiguo. Se trata en primer lugar del trabajo social y de las relaciones sociales donde se desarrolla.

Este principio de la prevalencia de la actividad de producción en la totalidad social precipita todo un juego de consecuencias teóricas. Introduce en la percepción de la sociedad un doble movimiento de separación

y de unificación: distingue una parte, la actividad de producción, la separa de la totalidad y al mismo tiempo piensa en la totalidad a través de esta parte promovida a la autonomía. Además, este corte introducido entre lo parcial y lo total no se piensa en términos de predominio sino de causalidad. Como lo expone Saint-Simon en sus escritos de 1817, es necesario distinguir, en la totalidad social, las fuerzas reales o predominantes de las fuerzas secundarias o ilusorias pues la evolución de las fuerzas reales decidirá necesariamente los cambios futuros. Y es a partir del estado de las fuerzas industriales que podrá comprender a la vez el papel de las fuerzas políticas y la desarmonía general del orden social. Con Saint-Simon se encuentra pues designado, en la totalidad social, el lugar de los determinantes, el nivel donde se sitúan las fuerzas reales y explicativas, el mismo del que Marx hará el lugar de las determinaciones: la sociedad civil. Será necesario distinguir lo real y lo artificial, la base y la superestructura, invertir la ilusión tradicional que hace del poder político el agente de la historia e interrogar las esferas de la producción para resarcir las leyes de la totalidad. Lo que Saint-Simon sostiene en lo que llama industria, no es el simple desarrollo de «las artes y los oficios», sino las relaciones sociales que el desarrollo de la producción implica y provoca. Las cuestiones propuestas conciernen menos a la naturaleza de la actividad de producción que a las consecuencias sociales de esta producción y más exactamente a la actividad de producción en tanto que relación social: menos la producción que los productores en sus recíprocas relaciones. Y simultáneamente un conjunto de cuestiones se van a hacer omisibles, por ejemplo las concernientes a la naturaleza específica de lo político, al papel social del ejército: las respuestas a estas cuestiones se encontrarán en otros lugares y no serán el objeto de un estudio atento.

Como lo hará *La ideología alemana,* la única ciencia que puede retener el pensador social es la ciencia de la historia; según las fórmulas saintsimonianas el conocimiento del presente se deducirá de un justo conocimiento del pasado y los principios de la sociedad futura se desvelarán de una toma de conciencia de la evolución necesaria. Pero esta historia está por volverse a escribir a la luz de la economía política. No será necesario comentar el principio según el cual los hombres hacen su historia por el trabajo, será necesario demostrar cómo los cambios esenciales han sido provocados por el desarrollo de la producción y cómo en las diferentes fases es este desarrollo de «las facultades productoras» lo que provoca el cambio de las relaciones sociales. En *La Industria,* Saint-Simon había dado el modelo de esta nueva explicación de la historia mostrando que la historia del mundo occidental desde la Edad Media debía pensarse en términos de desarrollo industrial. Había ligado el sistema feudal con la economía agraria y demostrado que su ruina había sido provocada por la extensión de la industria que entraña necesariamente la extensión de la clase industrial. En este movimiento de desorganización y de reorganización los cambios en las formas de propiedad daban a la vez un índice y un factor

privilegiado ya que la aparición de una propiedad burguesa marcaba el debilitamiento de las feudales y la redistribución de las fuerzas sociales. Esta historia concebida en términos de fuerzas progresivas y fuerzas declinantes podía ser pensada en cuanto ocultaba una necesidad inmanente, una ley de desarrollo que correspondía a la ciencia el descubrir su contenido. Y desde entonces se hallaba propuesta en la problemática saint-simoniana una dificultad que iba a encontrar Marx lo mismo que Proudhon, la del determinismo histórico. Al descubrimiento de las condiciones económicas determinantes debía responder la certidumbre de haber alcanzado la ley del desarrollo de las sociedades industriales, pero, en realidad, la voluntad de infligir el curso de la historia por la acción revolucionaria hace sensibles los límites de esta necesidad. A las fórmulas simplificantes de *El organizador* y de *El Capital* sobre el carácter natural de la evolución social responderán las fórmulas voluntaristas del *Nuevo cristianismo* y del *Manifiesto* sobre la posibilidad dada a los actores sociales de coordinar sus esfuerzos para precipitar una historia de la que sin embargo se ha afirmado que era necesaria. La ambigüedad residirá en la misma concepción de esta necesidad que, aunque se encuentre a veces comparada a los determinismos del mundo natural, está en realidad referida a la creación colectiva susceptible a la vez de esclerotizar en sistemas exteriores a sí misma y de tomar su autonomía por la destrucción de sus propios productos.

Sin embargo, la fidelidad proclamada en la ciencia de la historia oculta un desarrollo decisivo que lleva a Saint-Simon de una búsqueda de la ley histórica a una ciencia de los sistemas sociales. De la *Memoria sobre la ciencia del hombre* donde Saint-Simon sueña con descubrir la ley del progreso de la especie humana al *Sistema industrial* donde describe los equilibrios inmanentes al sistema feudal y al sistema industrial, el centro de su reflexión está desplazado completamente del evolucionismo sociológico a la descripción de las dialécticas internas a un sistema. Sin que la ciencia de la historia sea abandonada, sufre una revisión esencial ya que se va a ordenar según el ritmo de los sistemas y no según la continuidad de la evolución. Saint-Simon ofrecerá de este modo el modelo de esta revisión intelectual que conducirá de las referencias históricas contenidas en *La ideología alemana* al estudio del funcionamiento del régimen capitalista contenido en *El Capital;* e igualmente Proudhon reemprenderá el concepto saint-simoniano de sistema marcando su ruptura con el industrialismo titulando su obra de 1846, *Sistema de las contradicciones económicas.*

La continuidad epistemológica entre Saint-Simon, Proudhon y Marx se marca particularmente en sus mismas concepciones de la sociedad como totalidad de clases distintas en situación de rivalidad o de antagonismo. Sin duda es también sobre este punto que aparece la originalidad de Marx y su ruptura insuperable con Saint-Simon ya que el antagonismo se va a encontrar desplazado: no se situará entre las clases industriales y las clases feudales sino en el mismo seno de la industria y entre las clases proletarias y pudientes. Cualesquiera que sean las evidentes posibilidades que

ofrecieran bajo este tema los últimos escritos de Saint-Simon no podrá atribuírsele ni la teoría de la explotación que fue elaborada por sus discípulos ni el esbozo de la teoría marxista del valor-trabajo. Pero más allá de este análisis sus condiciones de posibilidad residían en la elaboración del concepto de clases y de la división de las clases. Pues en términos de clases, de progresión, de regresión y de conflicto de clases Saint-Simon había descrito el desarrollo de la historia pero sobre todo había asociado rigurosamente los fenómenos de la producción a la existencia de una clase social y designado a la clase industrial la fuerza social encargada de asumir el futuro de la historia y de reorganizar la sociedad en su provecho, es decir, en provecho de todos. En toda la problemática saint-simoniana y desde antes de 1817 la clase de los productores es la clase ascendente que lleva en sí misma los medios y los fines de la revolución y posee este privilegio porque es la clase productora, sobre la que reposa toda la existencia de la sociedad. La producción no es exactamente la fuerza real de la sociedad sino la clase productora, la única capaz de instaurar la sociedad racional. Aunque Saint-Simon no utilice este término, se puede decir que la clase de los productores es la clase universal, la que por vez primera en la historia no tiene intereses particulares sino que espontáneamente creará la organización social correspondiente a las aspiraciones de todos los hombres. Desde entonces, se encontraba explícitamente expuesto por Saint-Simon el problema del advenimiento de la clase de los productores a la acción política y distinguidos los dos modos de ser de la clase social: la clase pasiva y la clase activa, originando de esta forma la distinción que Marx volvería a reemprender entre la clase en sí y la clase para sí. El vocabulario hegeliano vendrá a confirmar aquí la tipología saint-simoniana sin cambiar el significado. El problema era saber por qué una clase que poseía todas las fuerzas sociales objetivas no se había impuesto todavía a la sociedad y saber de qué manera conquistaría su propio deseo. Pero también estaba claro en la problemática saint-simoniana que no se trataba de descubrir una receta para que los productores llegaran al poder, sino de interiorizar su propia situación, de entender su naturaleza; no se trataba para la clase industrial más que de tomar conciencia de sí misma.

Sin duda, la distancia parece infranqueable entre la teoría marxista de la revolución y la actitud de Saint-Simon frente a los riesgos que propagaría la insurrección de las clases obreras. En su conversión al socialismo, Marx va a asumir precisamente este movimiento insurreccional que Saint-Simon opinaba como ineficaz. Pero es necesario distinguir aquí las conclusiones concernientes a los medios prácticos y la teorización histórica. Pues, si Saint-Simon toma las alteraciones populares y no confía en una sublevación pasional para instaurar el sistema industrial, es después de haber construido toda una teoría sobre la historia cuando concluye con la necesidad insuperable de las revoluciones. Efectivamente la historia progresa por ruptura, por crisis, por revolución, ya que las estructuras sociales no son modificables indefinidamente, así como tampoco las clases sociales,

y los sistemas sociales son incompatibles entre sí. Es necesario que llegue un momento más o menos lejano y dramático, en el que se hunda toda una organización social y se constituya un sistema sin precedente histórico. El ejemplo de la revolución industrial ilustra esta necesidad de la crisis revolucionaria y evidencia el doble carácter de ruptura y de continuidad que comportará el *Manifiesto comunista* sobre la clase proletaria. La revolución, en el esquema saint-simoniano, no hace más que confirmar la progresión de una fuerza que está constituida en el seno de la antigua sociedad, que se desenvuelve al ritmo de la extensión de la producción y que hará estallar la antigua organización por el acrecentamiento necesario de su poder. El sistema antiguo ha dado origen a una fuerza que le era indispensable y que retenía, pero en el curso del desarrollo de la producción, esta fuerza, esta clase, llega a la autonomía, mira a la antigua estructura como exterior a ella y se prepara para destruirla. Así pues, la revolución es necesaria y a la vez está por hacer, necesaria porque la extensión no puede ser contenida, y está por hacer porque se trata de romper las fuerzas que todavía resisten. La revolución, en el esquema saint-simoniano y marxista, designa esta fase particular de actividad social situándose por encima de la esclerosis de un sistema caduco y destinada a instaurar una sociedad donde la actividad de producción tuviera un despliegue espontáneo y racional. La revolución sería, de alguna manera, el último acto político que haría llegar definitivamente la espontaneidad y la cohesión de las actividades de producción.

Este conjunto de teorías, esta nueva interpretación de la historia que hacía del trabajo, de la industria y de las clases productoras las fuerzas creadoras de la historia, implicaba el rechazo voluntario y riguroso de las tradiciones filosóficas sospechosas de abstracción y de idealismo. Para el pensador «positivo» o para el teórico de la historia es imposible compromiso alguno con los «filósofos» y la reflexión metafísica sería considerada del mismo rango que las ilusiones religiosas. Ya sea que Marx haya encontrado espontáneamente en 1845 el movimiento del pensamiento saint-simoniano, ya sea que se diera cuenta de la importancia del mismo, la ruptura que proclama con su problemática y las filosofías de Hegel y de Feuerbach, repite el movimiento por el que Saint-Simon afirmaba su ruptura con la metafísica. La dicotomía establecida en *La ideología alemana* entre la abstracción filosófica y la realidad de los trabajos humanos, repite la oposición radical que Saint-Simon marcaba entre el lenguaje de los legistas y los metafísicos y la nueva ciencia del hombre. Como dirá Marx, se trata de estudiar lo real, de partir de los hombres mismos, es decir, de los hombres y de sus producciones históricas que son las instituciones, las formas de trabajo y las relaciones sociales que les unen. Estas «realidades» permiten rechazar a la vez, en el dominio de lo ilusorio, lo político y lo metafísico, el Estado y la religión y asocian en la misma irrealidad la ilusión política y la ilusión filosófica. Este rechazo explícito de lo metafísico no implicaba, en forma alguna, en el pensamiento de Saint-Simon, el re-

torno a una doctrina materialista: sin duda se encuentran retenidas de la filosofía del siglo XVIII la tesis de los filósofos sensualistas concerniente a la explicación genética de la conciencia y de los conocimientos, pero el debate entre el idealismo y el materialismo es ya considerado como una oposición formal que ilustra aspectos complementarios de la realidad.

Para Saint-Simon, el descubrimiento de la realidad histórica como acción práctica de los hombres que se organizan en instituciones sociales provisionales, elimina la abstracción metafísica y desvela, al mismo tiempo, su incapacidad para participar en la práctica y su carácter conservador. Por el contrario, en la medida en que la nueva teoría científica no hacía más que desvelar la práctica real de los hombres, y la necesidad de un desarrollo, revestía un carácter inmediatamente práctico y podía participar en la acción de los hombres aclarando sus propios objetivos. A la ineficacia de la abstracción podía suceder la práctica de la teoría.

Se puede concluir, de esta forma, que Saint-Simon, aunque estuviera muy lejos de poder pensar la lógica de su interpretación histórica, ofrecía, por el contenido de sus explicaciones, el modelo de una dialéctica desembarazada de su «ganga idealista». Si la historia de los cambios se encuentra colocada en el centro de la reflexión como única realidad, no designa, en modo alguno, un devenir espiritual o un acontecimiento de la conciencia, sino la sucesión de las organizaciones sociales en tanto que producidas por la acción de los hombres. Este lenguaje simple y falsamente ingenuo elimina por su propio movimiento las ambigüedades de un vocabulario racionalista: el trabajo, en tanto que único agente de la historia moderna no es el trabajo de lo negativo o la manifestación de la antítesis, sino solamente el trabajo de la producción industrial cuyas consecuencias pueden ser observadas en los cambios políticos y sociales. Este negativo necesariamente puesto y del cual el ineludible despliegue entrañará la destrucción de la totalidad, no es un momento de la contradicción lógica, sino esta clase industrial, necesariamente puesta en el sistema feudal y de la que el trabajo de producción llevará la ineludible destrucción de la clase feudal y de todo el sistema. Y si es necesario captar el movimiento de la contradicción no es en función de una necesidad de la razón sino porque el antagonismo es la realidad misma y no puede ser superado más que por lo modificación práctica de las condiciones. La obra saint-simoniana venía a denunciar, de esta forma, a pesar de su simplicidad aparente, el carácter abstracto de la lógica hegeliana, pero no podía hacerlo más que en razón de una cierta identidad de formas de pensamiento. Son estas identidades y estas oposiciones las que permitirán comprender que Marx haya podido reconocer en la tradición saint-simoniana una verdad a la cual estaba preparado y que Proudhon haya podido reemprender, provisionalmente, el esquema hegeliano en el seno de su propio método.

SEGUNDA PARTE

PROUDHON

Capítulo Primero

SISTEMA SOCIAL Y ESPONTANEIDAD

Al elegir como título de su obra de economía política *Sistema de las contradicciones económicas,* Proudhon anuncia su intención de volver a pensar el capitalismo basado en la competencia, o, según su vocabulario, el régimen de la propiedad, como una totalidad, como un sistema. Se trata de demostrar que los fenómenos particulares no constituyen, por sí solos, más que apariencias y que es posible descubrir, por encima de lo parcial y de lo desordenado, un orden fundamental que comporta su propia necesidad. Al mismo tiempo se demostrará que este sistema no está constituido más que en el encuentro y en el conflicto de los principios opuestos que tienden a destruirse y de tal forma, sin embargo, que su antinomia no puede ser superada sin que sea destruida la estructura del sistema.

Esta demostración se proyecta en dos planos. A nivel de los principios generales de la economía, división del trabajo, maquinismo, competencia, monopolio, Proudhon se esfuerza en probar que estas «épocas» forman las antinomias necesarias e insuperables en el interior del régimen de la propiedad. De esta forma la competencia contiene en sí misma y dialécticamente, el monopolio ya que cada foco de producción tiende a erigirse en productor exclusivo; sin embargo, el monopolio es «lo naturalmente opuesto» [1] a la competencia y tiende, por principio a destruirla. La competencia no puede desarrollarse sin suscitar su contrario y las coaliciones monopolísticas no pueden llegar a absorber toda la actividad económica sin entrañar la ruptura del sistema. De esta forma, las dos épocas no dejan de mantenerse en su contradicción dialéctica, de entrar en conflicto sin que sea posible realizar una competencia completa, ni llegar a un monopolio único. Todos los principios fundamentales de la economía de la propiedad consti-

1. *Système des contradictions,* t. I, p. 249.

tuyen, de esta forma, términos correlativos cuya oposición y antagonismo no pueden ser superados.

A nivel del análisis interno de las épocas, Proudhon va a demostrar que el desarrollo de cada principio da origen a dos series de consecuencias totalmente opuestas y antinómicas. La división del trabajo que tiene por principio el desarrollar la producción y acrecentar la riqueza por la especialización de las tareas, hace inmediatamente regresar al productor próximo, acrecienta la sumisión del trabajador al propietario, favorece la disminución de los salarios y contradice, de esta forma, los objetivos que le eran asignados. La división del trabajo, que hace falta tener como principio necesario de la economía de la propiedad, comporta en sí misma y necesariamente una serie de antinomias económicas y sociales cuya contradicción es insuperable [2]. De nuevo, Proudhon se propone demostrar que este tipo de contradicción se despliega según una lógica rigurosa a partir de cada una de las épocas: el monopolio entraña simultáneamente la riqueza y la pobreza, producción y miseria. El impuesto que estaba destinado a reducir la desigualdad social acaba finalmente por reforzarla.

Esta descripción del régimen económico en su totalidad sistemática confirma los análisis anteriores que hacían aparecer, por la teoría de la alienación de las fuerzas colectivas, la contradicción fundamental del capitalismo burgués. Analizando la formación del beneficio y su robo por los propietarios, Proudhon se esforzaba en demostrar el mecanismo general de la economía y mostrar por qué necesidad interna la apropiación de la fuerza colectiva era a la vez ineludible en el seno del sistema, fuente de desigualdad social y origen del conflicto entre el capital y el trabajo. El descubrimiento del robo operado por los propietarios, actualiza una relación de necesidad entre la apropiación del producto colectivo y los conflictos sociales, permite, en particular, demostrar que ninguna igualdad puede introducirse en un régimen tal.

De esta forma, por sus trabajos económicos de 1840 y 1846, Proudhon hace aparecer en la economía del régimen de la propiedad un sistema de relaciones antagónicas, una totalidad sistemática que posee su propia necesidad a través de la confusión de las contradicciones. Las relaciones contradictorias que se constituyen entre los términos, como las antinomias que se derivan de un mismo principio, se engranan según una lógica que manifiesta un carácter de «fatalidad» [3]. Esta fatalidad se manifiesta en el hecho de que los objetivos perseguidos conscientemente por los productores se encuentran negados en la medida de su realización; toda tentativa para remediar los males engendrados por el sistema está ineludiblemente consagrada al fracaso. La alienación de las fuerzas colectivas ha engendrado «la exteriorización» de un sistema donde los fines sociales se hacen

2. «...es necesario confesar también que esta ley es de una especie desconocida en las ciencias exactas, que es, cosa extraña, una ley contradictoria, una contra-ley, una antinomia», *ibíd.*, p. 140.

3. *Ibíd.*, pp. 347, 353.

irrealizables y donde las tentativas de reformas se vuelven contra sus autores.

Este rigor del sistema se encontrará subrayado por la posibilidad de identificar las contradicciones económicas con las contradicciones lógicas. Proudhon expone, efectivamente, en el *Sistema de las contradicciones* que las relaciones inherentes a la realidad económica y las relaciones racionales de la dialéctica deben ser tenidas como idénticas, que la «ciencia social» hace aparecer una constante «conformidad» de los fenómenos económicos a las leyes del pensamiento [4]. Este principio autoriza a repensar el régimen de la propiedad como un conjunto inteligible cuyo desvelamiento de la estructura lógica permitiría alcanzar la verdadera naturaleza. También permite tratar el régimen de la propiedad como una totalidad estructurada sin consideración de su pasado y de su historia. Es una consecuencia de su método sobre el cual insistiremos en el curso de este estudio: Proudhon rehúsa, efectivamente, a estudiar, en el *Sistema de las contradicciones,* el encadenamiento de las evoluciones económicas según su historia y se propone estudiar la economía como un todo sistemático y únicamente en su presente. Hacer el análisis de su sistema «según la sucesión de las ideas» [5], será desvelar su estructura lógica sustituyendo el encadenamiento histórico por el orden interior y el tejido de las relaciones inmanentes. Desde entonces se constituirá un nuevo objeto de estudio, el sistema socio-económico del capitalismo que impone el recurso a un nuevo método.

La originalidad de esta tentativa aparece, particularmente en su confrontación con los datos científicos utilizados. Proudhon reemprende los trabajos de sus contemporáneos J.-B. Say, Adolfo Blanqui, Miguel Chevalier, Sismondi, a partir de los principios fundamentales propuestos por Adam Smith y desarrollados por Ricardo. Toma esencialmente el principio de la determinación del valor por el trabajo que habían enunciado A. Smith y Ricardo. Es al tomar este principio según el cual el valor cambiable es regulado por «la cantidad del trabajo fijado en una cosa» [6] cuando será demostrado el robo capitalista ya que el interés del capital no teniendo por origen más que el trabajo de los productores inmediatos no puede ser sino una expoliación de la cual son víctimas los trabajadores. Y por lo mismo Proudhon no cesará de citar y de reemprender, bajo los diferentes problemas encontrados, los trabajos de los economistas.

Sin embargo, Proudhon opera, por la noción de sistema, una corrección decisiva que le orienta a conclusiones opuestas a las de Adam Smith. El economista efectivamente se limitaba resueltamente a los fenómenos económicos y J.-B. Say había sistematizado esta regla de prudencia obstacu-

4. «...la identidad de las leyes de la naturaleza y de la razón, del ser y de la idea...», *ibíd.,* p. 169.

5. «Recordaré al lector que no hacemos en modo alguno una historia según el orden del tiempo sino según la sucesión de ideas», *ibíd.,* p. 179.

6. D. Ricardo, *Des principes de l'économie politique et de l'impot,* París, Guillaumin, 1847, p. 8

lizando mezclar en las investigaciones económicas las consideraciones políticas o morales. A sus ojos el carácter deliberadamente parcial de la investigación era la garantía de su cientificidad. Al buscar, por el contrario, integrar las leyes o las tendencias económicas en una totalidad sistemática que recubriera el conjunto de los fenómenos, Proudhon era inducido a sustituir en las búsquedas sobre la economía en tanto fenómeno parcial, una reflexión ambiciosa que induce a la unidad de las relaciones socio-económicas. Esta sustitución en el objeto se manifestará en el nivel semántico por el uso de la expresión *sociedad económica,* que designa no tanto las relaciones económicas como el conjunto de las relaciones sociales. Y desde entonces el *sistema de contradicciones económicas* va a designar, más exactamente, el sistema de las contradicciones sociales. Proudhon se esforzará por demostrar que las afirmaciones de los economistas sobre los beneficios de la división del trabajo, del maquinismo o de los monopolios se contradicen, y que los efectos de estos procesos son objetivamente contradictorios, pero será en una referencia incesante de estas prácticas en la estructura general de un sistema donde se encuentran contradictoriamente opuestos el capital y el trabajo. Será demostrado que los principios de la economía política no son, en sí mismos, ni contradictorios ni generadores de conflictos, sino que se forman necesariamente en un sistema social donde se oponen el capital y el trabajo, los propietarios y los trabajadores. Los fenómenos parciales que serán estudiados no revistirán su significado real más que por referencia a este sistema social que constituye el objeto de este estudio y se encuentra designado a través de cada uno de los antagonismos particulares. El estudio de la economía se convertirá necesariamente en el estudio de la separación de las clases sociales. En la medida en que Proudhon, a partir de las conclusiones de la escuela ricardiana, reemprendía los trabajos de los economistas integrándolos en una teoría de antagonismos sociales, sustituía las leyes de la economía por un sistema social dado como condición de inteligibilidad de los fenómenos económicos y proponía un modelo de pensamiento que deberá ser relacionado con la textura de *El Capital.*

Sin embargo, la descripción del sistema socio-económico tal como había sido propuesta en los trabajos anteriores a la Revolución de 1848 no agotaba el estudio del sistema social. Quedaba por estudiar la naturaleza del Estado, éste será particularmente el objetivo de las *Confesiones de un revolucionario* (1849) y de la *Idea general de la Revolución* (1851), y la naturaleza de la religión lo que será el objetivo de la gran obra, *De la justicia en la Revolución y en la Iglesia* (1858).

Al hacer la crítica del Estado, Proudhon se propone descubrir las relaciones que unen las estructuras del Estado con la economía de la propiedad: es inducido entonces a reencontrar el problema de una eventual determinación de los fenómenos políticos por el sistema económico. Efectivamente, algunas indicaciones contenidas en el *Sistema de las contradicciones* sobre este tema hacen aparecer una relación de determinación de la opre-

sión política por las modalidades particulares de la economía de la propiedad: la organización jerárquica y desigual del taller debería ser considerada como el modelo y la fuente de alienación política [7]. Más generalmente, la apropiación privada contiene en sí misma una relación de subordinación ya que la propiedad absoluta, derecho de usar y abusar sin consideración de los intereses generales, es en sí misma un despotismo [8]. Proudhon esboza de esta forma estos temas por los cuales será posible precisar una determinación de la estructura política por la organización económica y una reproducción, a nivel de lo político, de las desigualdades económicas. En este sentido será necesario considerar la alienación política como un efecto de alienación económica, como el acaparamiento, confirmado a nivel del Estado, de la fuerza colectiva por una clase privilegiada. Pero Proudhon no se limita en modo alguno a esta problemática. La condena radical y anarquista del Estado, tal como se formula en las obras escritas durante el período revolucionario, añade a estas indicaciones, la idea de una necesidad propia a todo Estado unitario y centralizador. No sólo el Estado está fundado, por definición sobre la alienación de las fuerzas colectivas, sino que, una vez constituido, es necesariamente inducido a reforzar esta alienación, a absorber en sí mismo los poderes sociales para utilizarlos en su provecho. El despotismo político tendría su dinámica particular de extensión y de refuerzo: todo gobierno centralizado tendería, por su inmanente necesidad, a afianzar su poder y a destruir las libertades. Estas observaciones advierten la imposibilidad de pensar unitariamente la realidad social y reducir la dinámica social a un determinismo exclusivo: Proudhon se esforzará a la vez por descubrir las relaciones que hacen necesaria, en la sociedad desigual, la constitución del Estado centralizado, y de considerar al Estado en su dinámica propia. Se subrayará, en este sentido, que el Estado, lejos de participar en el devenir colectivo y de conservar en él un papel funcional, puede dirigirse contra la sociedad económica y comportar su pérdida.

Este movimiento de pensamiento se encontrará también en las indicaciones consagradas a la religión. La primera preocupación de Proudhon es denunciar las explicaciones erróneas que atribuyen la formación de las religiones ya sea en las aspiraciones individuales [9] ya sea en la maleficencia de los sacerdotes [10]. El origen de las religiones debe ser investigado en un movimiento espontáneo de creación social por el cual la sociedad simboliza su unidad en una imagen que hace exterior a sí misma. Sin duda, esta exteriorización es posible por la actitud de la conciencia por la que proyecta en una imagen lo que en realidad no es más que una parte de sí misma, pero esta conciencia debe ser entendida en un sentido colectivo y

7. *Système des contradictions,* t. I, p. 195.
8. «La propiedad es el derecho de usar y de abusar, en una palabra el despotismo», *ibíd.,* t. II, p. 212.
9. *Ibíd.,* t. I, p. 34.
10. *De la création de l'ordre,* p. 46.

no en un sentido individual [11]. En la imagen de la divinidad, la sociedad se representa, se simboliza en su unidad y enriquece el ídolo de sus propias características. Pero, al seguir sus análisis, Proudhon, después de haber descrito el proceso por el cual la religión es creada por la razón social, invierte su método y atribuye a la religión una necesidad propia y una forma particular de acción. De la misma forma que atribuye al Estado una constante de formas de intervención en la totalidad social, presta a la religión una dinámica específica dependiente de su ideología.

Desde entonces el concepto de *Sistema* recibe un nuevo significado No designa solamente la organización económica del régimen de la propiedad sino más bien la sociedad capitalista en su conjunto que puede aprehenderse como un sistema [12] y de la cual las tres formas esenciales, la económica, la política y la ideológica se articulan y se confirman para mantener el orden social en su desigualdad y su desorden esencial. Las reservas expresadas respecto a la economía política van a justificarse de esta forma ya que los economistas, observando empíricamente los hechos y las leyes de producción se limitan a fenómenos parciales de los que no pueden tener la comprensión ya que los fenómenos económicos no son más que un aspecto de «la actividad social». Por el contrario será necesario preguntarse sobre el conjunto del sistema social, repensar sucesivamente las contradicciones económicas, las estructuras políticas y las teorías religiosas e investigar qué relaciones se establecen entre estas estructuras para constituir la totalidad del sistema. Al mismo tiempo, como indican con precisión las primeras páginas del *Sistemas de las contradicciones,* es necesario sustituir la economía política por una *ciencia social,* una *ciencia de la sociedad* [13] que se propondrá estudiar el conjunto de los fenómenos sociales y no tendrá a la economía política más que por una de sus partes constituyentes [14].

De esta forma el estudio del sistema social, en medio de las numerosas indicaciones planteadas por Proudhon, puede servirnos de hilo conductor para constituir su teoría general del capitalismo y de la sociedad que le corresponde. Al reemprender sobre este punto la problemática sociológica de Saint-Simon, Proudhon desplaza la designación del objeto ya que no se trata de definir una sociedad industrial sino por el contrario demostrar que la sociedad industrial es el lugar de los conflictos y de las contradicciones; reemprende, sin embargo, la ambición de Saint-Simon que era la de formular una visión general del sistema social en sus líneas esenciales de fuerza. Encontraremos de nuevo, de esta forma, a través de esta teorización

11. *De la justice,* estudio 5.º, t. II, p. 351.
12. «Quien dice sociedad dice conjunto de relaciones, en una palabra sistema», *Premier Mémoire,* p. 299.
13. *Système des contradictions,* t. I, p. 73.
14. «La ciencia social es el conocimiento razonado y sistemático, no de lo que ha sido la sociedad, ni de lo que será, sino de lo que es en toda su vida, es decir, en el conjunto de sus manifestaciones sucesivas: pues sólo es en ello donde se puede encontrar razón y sistema», *ibíd.*

del sistema, las teorías proudhonianas que conciernen a las contradicciones económicas, los conflictos sociales y la guerra de clases, las estructuras y necesidades del Estado, las formas ideológicas y sus incidencias en la práctica social.

Este estudio del sistema social debe inducirnos a subrayar mejor, por un movimiento dialéctico familiar al pensamiento de Proudhon, la originalidad de sus indicaciones que conciernen a las características de la acción colectiva. Es un tema incesantemente tratado desde las primeras *Memorias* el que la realidad social, lejos de constituir un sistema definitivo como quieren los tradicionalistas, es «esencialmente histórico y lleno de metamorfosis, de cambios y de revoluciones» [15]. El sostenimiento de formas dialécticas trans-históricas a través de las diferentes sociedades no excluye que los sistemas sociales se hagan y se deshagan y que las formas sociales deban ser pensadas en su inserción histórica. Y desde su primera *Memoria,* Proudhon anuncia la llegada de una sociedad radicalmente nueva, antitéticamente opuesta, económica, política e ideológicamente al sistema de la propiedad y que llamará en 1848 «la anarquía positiva».

Esta oposición extrema entre el sistema y la anarquía, entre el orden opresor donde las voluntades individuales son destruidas por las necesidades del sistema y la sociedad sin Estado donde las acciones se coordinan en un juego de contratos, permite evidenciar, en el pensamiento de Proudhon, la originalidad de su teoría de la «espontaneidad de la acción» [16], pero subraya también un conjunto de dificultades teóricas y prácticas. Sobre el plan teórico se distingue mal, en los primeros escritos, cuál sería la naturaleza de esta espontaneidad social cuando es ampliamente subrayado el rigor del sistema y reconocida la necesidad de ciertas leyes económicas. La tensión es por otro lado tanto más viva cuanto que Proudhon se resiste a oponer una utopía a la realidad y que, precisamente, su objetivo es el de sustituir la utopía socialista por una concepción científica de la vida social. Y por lo mismo, respecto al plan práctico, no se ve bien, en las obras anteriores a 1848, por qué mutación histórica el sistema daría lugar a la espontaneidad. Esta mutación es entonces examinada como un movimiento necesario que escapa a la voluntad y a la acción de los hombres [17]. Oponiendo a grandes trazos lo que él llama «la razón de las cosas» [18] a la voluntad de los hombres, Proudhon tiende entonces a remitir el proceso revolucionario a una dinámica necesaria comparable al desarrollo de una fuerza objetiva que escapa a todo control humano. En el *Sistema de las contradicciones* se evoca esta dialéctica ineludible que conduciría a la síntesis por el choque de las contradicciones. Pero en esta línea donde es-

15. *Philosophie du progress,* p. 48.
16. *Système des contradictions,* t. I, p. 34.
17. «El destino inflexible...», *Idée générale de la Révolution,* p. 100.
18. *La révolution demontrée,* p. 158.

cribe la mutación revolucionaria como una necesidad objetiva, Proudhon hace oscura esta transición del sistema de la propiedad a la sociedad anarquista que se propone anunciar. La particularidad de esta sociedad será precisamente la desaparición de las alienaciones, la reapropiación de las fuerzas creadoras por los individuos y las agrupaciones, y se distingue difícilmente como una sociedad plenamente activa y liberada de sus trabas es originada por un proceso objetivo y embarazoso.

Estas dificultades desaparecerán en parte, con la evolución del pensamiento de Proudhon al precio de una revisión de las fórmulas iniciales. El abandono de la dialéctica histórica bajo su forma hegeliana, y la crítica de la noción del progreso necesario, permitirán corregir las indicaciones tempranas e insuficientemente elaboradas que conciernen al determinismo histórico. Pero sobre todo, las reflexiones que conciernen a la práctica de las clases obreras al mostrar en qué condiciones la clase obrera puede hacerse el agente de la historia y operar esta transición de la pasividad a la actividad política, esclarecieran la transición del sistema a la sociedad desalienada. No se tratará entonces de un devenir necesario que entrañe las fuerzas sociales en un proceso objetivo sino más bien de la mutación por la cual una clase se transforma, supera su docilidad, accede a la acción y a la práctica. Las condiciones que serán retenidas: la posesión de una teoría socio-política, la toma de conciencia, el acceso a la práctica subrayarán que la clase, como totalidad consciente, no hace el sujeto de su acción y que la revolución consiste precisamente en la realización de esta acción consciente [19]. El hecho mismo de que el paso a la práctica sea todavía incierto y que se haya de efectuar por grupos de productores demostrará que la revolución no es un proceso objetivo sino una creación que debe ser repensada, no como un sistema de fuerzas sino como un conjunto de empresas. Se comprenderá entonces de qué forma podría realizarse esta sociedad anarquista que provendría, no de un proceso comparable a un devenir natural, sino de la transformación de las clases trabajadoras en clases actuantes.

Más allá de esta evolución intelectual, la noción de «espontaneidad de acción» esclarece el polo antitético de la concepción proudhoniana de la realidad social y de esta forma las conclusiones políticas. Subraya que los sistemas económicos o políticos no podrían llegar a agotar la vida real de la sociedad: según una dicotomía que será tomada bajo diferentes formas, los sistemas corresponden a la «sociedad artificial» que se superpone, sin destruirla totalmente, a la «sociedad real». Esta sociedad real, radicalmente diferente a los fenómenos físicos ya que es a la vez realidad e idealidad, vía y razón, se caracteriza, en particular, por la característica espontánea de su acción [20]. Los grandes fenómenos históricos que fueron, por

19. *Capacité politique des classes ouvrières,* pp. 89-90.

20. «Bajo el punto de vista moral e intelectual, la sociedad, o el hombre colectivo, se distingue especialmente del individuo por la espontaneidad de la acción, dicho de otra forma, por el instinto», *Système des contradictions,* t. I, p. 33.

ejemplo, las religiones y los Estados, por alienantes que fueran, eran creaciones espontáneas de la vida social. Las sociedades no se encontraban determinadas u obligadas a alienarse en el Estado y la religión, operaron una «operación creadora» [21] correspondiente a las necesidades colectivas e irreducibles a una necesidad determinante. La «fatalidad» que los economistas reconocían en los fenómenos económicos y que se repiten en el carácter mecánico de la vida política no sería lo propio de la sociedad real sino el efecto de la exteriorización de los sistemas con relación a la vida social. La oposición del sistema y de la espontaneidad sería una dialéctica que haría falta comprender históricamente para descubrir en qué condiciones podría instaurarse una sociedad liberada de la fatalidad de los sistemas, sociedad que Proudhon trata de describir bajo los trazos del anarquismo, del federalismo o de la *democracia industrial.*

En esta dialéctica de la fatalidad y de la espontaneidad pueden ser resumidas de esta forma las mayores intenciones de Proudhon: en principio analizar y denunciar el régimen social fundado sobre la apropiación de la fuerza colectiva, demostrar las relaciones necesarias que unen los términos y por qué evoluciones inmanentes tienden a su «liquidación»; luego descubrir en el mismo seno de este devenir los elementos que permitan discernir los caracteres de la sociedad futura. Esta sociedad futura no sería una sociedad sin leyes ya que toda sociedad forma sistema y contiene su orden. Pero el término de ley debería revestir un significado totalmente diferente ya que el fin de las alienaciones, la restitución de las fuerzas alienadas a la totalidad social deberían destruir la exteriorización del sistema y hacer la ley inmanente a la creatividad social. El orden, en lugar de ser impuesto por los opresores económicos o políticos artificiales, se originaría únicamente por la actividad social, por la espontaneidad de los individuos y de los grupos. Si es posible, según una amplia filosofía de la historia que evoca Proudhon con su antiteísmo, oponer lo que hay de fatal y de opresor en la humanidad a lo que hay de progresivo y de espontáneo [22], será necesario buscar, percibiéndola en la anarquía positiva, esta superación de la necesidad y el advenimiento de la sociedad espontánea, completamente dedicada a su actividad creadora.

21. *Ibíd.,* p. 54.
22. «Existe pues, en la humanidad, el ser fatal y el ser progresivo, inseparables, pero distintos», *ibíd.,* t. II, p. 250.

Capítulo Segundo

LA SOCIEDAD ECONÓMICA

1. Fuerza colectiva y propiedad

En las primeras líneas de la *Primera Memoria,* Proudhon indica que se propone replantear, a través del principio de la propiedad, el conjunto de las instituciones sociales [1]. No se tratará solamente de estudiar el hecho económico de la propiedad privada, sino de llevar a través de esta denuncia a una crítica de la sociedad desigual y del gobierno que le es representativo. Como lo indican fórmulas provisionales, la crítica de la propiedad que es el «principio» o la «base» de la sociedad desigual, llevará inmediatamente al conjunto de las instituciones del régimen de propiedad. Sin embargo, como lo precisarán las obras posteriores, si la propiedad constituye efectivamente un problema esencial del que la solución comportará el final del problema social [2], no constituye más que uno de los términos del sistema económico y no su fundamento exclusivo [3]. En el *Sistema de las contradicciones,* la propiedad no es más que una de las «épocas» del sistema, responde dialécticamente a la institución del crédito y no se comprende más que por la serie de términos que le precede. Si, metodológicamente, debe ser objeto de una denuncia no es exactamente porque es la base del edificio social sino porque en ella se encontraron claramente expresados los trazos generales de la sociedad del capitalismo: la desigualdad social y la apropiación de las fuerzas colectivas [4].

1. *Premier Mémoiree:* Qu'est-ce que la propieté?, p. 131.
2. *Système des contradictions,* t. II, p. 158.
3. La propiedad «no constituye todo el sistema. Vive en un medio organizado, rodeado de un cierto número de funciones análogas y de instituciones especiales, con las cuales, en consecuencia, es necesario que ella cuente», *Théorie de la propiété,* Lacroix, 1866, pp. 176-177.
4. «Vemos que las cuestiones económicas se reproducen todas en la propiedad», *Système des contradictions,* t. II, p. 204.

Al demostrar que la propiedad es un robo, la crítica hará aparecer en el seno de la sociedad económica un antagonismo fundamental entre el trabajo y el capital, o, en otros términos, entre los empresarios capitalistas y los trabajadores. Este análisis explicará la formación y la renovación de la desigualdad social, pero deberá demostrar para justificar la noción de robo, que los productores son efectivamente creadores de una riqueza que le es arrancada por los propietarios. Será necesario demostrar a la vez cómo los trabajadores son los autores y los únicos creadores de la producción y por qué mecanismos los propietarios pueden convertir en su provecho lo que únicamente debería ser de los productores. Si esta demostración es llevada a su término, hará ver en la sociedad económica, no sólo las relaciones de desigualdad, sino las relaciones de explotación: demostrará una relación de fuerza entre las clases privilegiadas y los trabajadores, donde unos acaparan lo que no producen y condenan a la miseria a los verdaderos productores.

La demostración del robo de la propiedad lleva a Proudhon a definir los conceptos esenciales de su sociología económica: *fuerza colectiva, apropiación, sociedad real y régimen de la propiedad.* Para justificar la teoría de la explotación, conviene en principio demostrar que los trabajadores son los únicos productores y demostrar de qué son productores. La noción de fuerza colectiva servirá para evidenciar este hecho de la creación económica únicamente por los trabajadores al mismo tiempo que precisará el contenido del acaparamiento operado por la clase privilegiada. Simultáneamente se encontrará caracterizada en su conjunto esta sociedad artificial, donde la producción no regresa a sus verdaderos autores, y anunciada esta otra sociedad, «real», donde las fuerzas colectivas serían restituidas a sus propios autores [5].

La noción de *fuerza colectiva* subraya, en primer lugar, el error que se daría al confundir el trabajo colectivo con la suma de los trabajos individuales. Es precisamente esta ilusión la que sostiene el sistema capitalista de la repartición; cuando el capitalista retribuye la jornada de doscientos obreros, paga una jornada a cada uno y da la misma suma que si retribuyera al mismo obrero durante doscientos días. El salario es individual y parece equitativo ya que efectivamente cada obrero parece recibir el salario de su jornada de trabajo [6]. No es, sin embargo, más que una mistificación. En realidad, el trabajo colectivo efectuado por doscientos obreros según las reglas de la división y de la especialización de las tareas está en desmedida con los resultados que obtendría un trabajador aislado realizando el mismo número de jornadas de trabajo. La unión y la convergencia de los trabajos individuales originan una «inmensa» fuerza, la fuerza colectiva [7] que no podrá confundirse con la suma de los trabajos aislados.

5. *Carnet,* n.º 6, t. II, p. 272.
6. *Premier Memoire,* pp. 216-217.
7. «....esta inmensa fuerza que resulta de la unión y de la armonía de los trabajadores, de la convergencia y de la simultaneidad de sus esfuerzos...», *ibid.,* p. 215.

Existe una esencial discontinuidad entre esta fuerza social y lo que sería una suma de trabajos individuales siendo esta fuerza social lo que hace de la fuerza colectiva una realidad en sí misma. Si la producción pudiera reducirse a la acumulación de esfuerzos aislados, no habría lugar a prestar a esta fuerza común alguna realidad y el capitalista estaría justificado al considerar equitativa la retribución individual. Pero no es así: cada fábrica, cada industria, es, gracias a la organización y a la conciliación de las tareas, el foco de una producción, de una fuerza, cuya experiencia muestra suficientemente que ella es superior en poder y en calidad a las posibilidades de los trabajadores aislados.

Esta fuerza colectiva, no es retribuida por el capitalista sino que éste la roba, y es este acaparamiento lo que permite la formación del beneficio, de la ganancia, y permite subsistir a la propiedad, acrecentar efectivamente su poder. El capitalista retribuye, según parece, a sus obreros; en realidad no hace más que pagar su sostén y lo que denomina sus jornadas de trabajo: en cuanto de lo que ellos han engendrado por la cohesión de sus esfuerzos, la fuerza colectiva y sus obras, conserva la mayor parte. Este análisis del robo capitalista se funda esencialmente en tres términos: el valor necesario del trabajo, la fuerza colectiva, la apropiación. Efectivamente, es necesario, para que el capitalista pueda conservar el beneficio de la fuerza colectiva, que dé el trabajo como individual y que el salario sea fijado sin considerar la producción; es necesario que el salario sea fijado no según el producto obtenido, sino según las necesidades elementales de los trabajadores. Proudhon admite, sin insistir más, que el salario no hace más que asegurar la vida del trabajador durante su tiempo de trabajo y no corresponde más que a su «sostén» [8]; él reconocerá que esta ley no tiene un carácter absoluto, que la cualificación de las tareas entraña la elevación de los salarios y que la descualificación ocasiona la baja [9] pero no modificará el principio general según el cual el régimen propietario tiende a fijar los salarios según las necesidades elementales del trabajador. Esta limitación del salario al trabajo aparente, permite al capitalista acaparar el producto real o, en términos sociológicos, la fuerza colectiva.

Esa noción de fuerza colectiva va a constituir, en la sociología proudhoniana, una noción fundamental que permitirá a la vez, definir los trazos esenciales de la sociedad y comprender la formación de las grandes instituciones tales como el Estado, alienación de la fuerza colectiva, y la religión. El hecho de la fuerza colectiva demuestra directamente la realidad del ser social: si la organización común de las tareas hace aparecer un poder superior a la suma de los trabajos individuales es necesario concluir que las relaciones de solidaridad pertenecen a una naturaleza diferente de las actividades aisladas, que tienen un modo de existencia particular y de-

8. «Quien emplea a un hombre le debe nutrir y mantener, o dar el salario equivalente», *ibíd.*

9. *Système des contradictions,* t. I, p. 141.

ben depender de una ciencia diferente. La existencia de fenómenos específicos, que no dependen ni del mundo orgánico ni del individual, obliga a prestar a lo social caracteres propios y a interrogarse sobre la naturaleza de esta realidad. Este acercamiento establecido por Proudhon entre la realidad de la fuerza colectiva y la demostración del ser colectivo permite pensar que al definir la fuerza colectiva se definirá un aspecto esencial de la realidad social [10].

En la *Primera Memoria,* esbozando una primera definición de la fuerza colectiva, Proudhon designa como condición de su génesis el modo de cooperación de los trabajos. La fuerza colectiva nace del «concurso» de los trabajos y de los talentos, «resulta» de la unión y de la armonización de las tareas, de la convergencia y de la simultaneidad de los esfuerzos. En una palabra, la fuerza colectiva tiene como foco y origen el grupo social en tanto que se organiza según las reglas de la división del trabajo y de la unificación de los trabajos. El modelo de esta cooperación se encontrará en la fábrica industrial donde las tareas se dividen y se organizan en una producción colectiva, pero todo grupo, por lo mismo que posee funciones divididas y coordinadas, tiene un poder de colectividad superior a la suma de las fuerzas que lo componen. Una industria, una tripulación de un navío, una sociedad en comandita y también una academia, deben tenerse como focos de una fuerza social [11]. Cualquiera que sea la particularidad de la actividad, la fuerza colectiva, como realidad misma del grupo, depende de las relaciones reales y constantes establecidas entre las partes: de esta forma el poder colectivo dependerá tanto de la masa o de la extensión del grupo como de la cualidad y la complejidad de las relaciones establecidas: cuanto más numerosas sean las funciones asociadas, más perfecta su armonía, más poderosa será su fuerza. Al subrayar esta importancia de la organización de las partes, Proudhon la fija, sin embargo, menos en el tipo de organización que en la actividad del grupo: la organización no le parece ser más que el medio de actividad y su perfeccionamiento la condición de una creatividad mayor. Se verá, por ejemplo, en la crítica del Estado, que el poder autocrático puede ser organizado, jerarquizado y no poseer, por sí mismo, fuerza social sino por usurpación. El grupo social al cual él reconocía un poder propio no es únicamente un grupo organizado sino un grupo organizado y activo cuyas relaciones están establecidas en vistas a un fin activamente perseguido. De esta forma, designa a estos grupos productores por las expresiones «grupos formados sobre una ley de relación» y «grupos activos» [12]. Estas expresiones deben ser extendidas al conjunto de la sociedad: al hacer de la fuerza colectiva un criterio de la existencia de lo social, Proudhon indica como característica esencial del grupo

10. «Nos proponemos dar... una teoría completa de la fuerza colectiva, y por consiguiente, una demostración directa de la realidad del ser social», *De la justice,* estudio 4.º, t. II, p. 312.
11. *Ibíd.,* p. 258.
12. *Ibíd.,* pp. 258-259.

el ocultar por naturaleza este poder activo. Así pues, una sociedad debe ser definida, en primer lugar, por su vitalidad o, en otros términos, por su actividad particular: si el grupo se caracteriza por las formas de solidaridad [13] esto no significa que su elementos están simplemente yuxtapuestos según un orden constante, sino que estas formas de solidaridad son los medios de una cooperación activa, de una acción concertada, de la cual ofrecen el modelo la fábrica y los grupos productores.

La noción de fuerza colectiva debe ser entendida, sin embargo, en un sentido más amplio y más allá del grupo de producción. Volviendo a la definición de esta noción en *De la Justicia,* Proudhon añade a las relaciones de cooperación como fuentes de la fuerza colectiva relaciones de conmutación o de reciprocidad [14]. Efectivamente, si un grupo de producción debe ser tenido como foco de poder social, es necesario reconocer el mismo carácter al grupo más extendido constituido por las relaciones de cambio y de reciprocidad. Cuando los productores individuales o las compañías obreras se asocian para intercambiar sus productos, acrecentar su producción y su consumo, entrañan un acrecentamiento de su poder colectivo. Las relaciones de cambio que les unen, permitiendo una extensión de su actividad sirven, entonces, de condiciones para su acrecentamiento de poder [15]. En este sentido, los instrumentos que facilitan la circulación, la moneda, la letra de cambio, el sistema bancario, deben ser comprendidos en la noción de fuerza colectiva. Sin duda, estos instrumentos no poseen más fuerza que la prestada: el metal del cual está hecha la moneda no posee un poder, sino que el sistema de reciprocidad público comunica un valor al metal. Pero el mejoramiento de los medios de circulación, al facilitar y al multiplicar las relaciones de conmutación en la sociedad, tiene por efecto acrecentar la fuerza colectiva. Una economía hecha en el sistema bancario por ejemplo tendría como consecuencia un acrecentamiento de las actividades sociales, una disminución de la «fuerza inerte», un aumento de la «fuerza viva» [16]. Las relaciones de conmutación implican un conjunto de elementos simbólicos cuya cualidad participa directamente en la creación de las fuerzas.

La fuerza colectiva no se define pues únicamente por el poder del material técnico y, desde el principio, Proudhon rehúsa acentuar este aspecto. Sin duda indicará en el *Sistema de las contradicciones* que el desarrollo del maquinismo no está falto de tener amplias consecuencias en la evolución económica y participa en el refuerzo de la fuerza colectiva, pero precisamente el maquinismo no será tenido más que por una de las «épocas» del sistema bajo el mismo título, por ejemplo, que el impuesto o balance del comercio. El desarrollo de los instrumentos, el perfecciona-

13. *Système des contradictions,* t. I, p. 123.
14. *De la justice,* estudio 4.°, t. II, pp. 259-261.
15. «La fuerza social tendrá como carácter esencial el ser esencialmente conmutativa; no será con ello menos real», *ibíd.,* p. 259.
16. *Ibíd.,* p. 260.

miento de la industria [17], no podrá ser pensado aisladamente y no constituirá una causa determinante, será únicamente uno de los términos de la dialéctica económica. Por el contrario, al insistir sobre las formas de cooperación y de conmutación, Proudhon acentúa deliberadamente la división de los trabajos y las relaciones de intercambio, es decir, las relaciones sociales establecidas en las empresas y entre los focos de producción. Proudhon sustituye la noción de fuerza técnica o material por la noción de relación social como fundamento de la fuerza colectiva. Al mismo tiempo es inducido a insistir sobre las actitudes de los participantes en el seno del proceso económico: al subrayar la importancia de las relaciones entre los productores, es inducido a acentuar la conciencia que toman los trabajadores sobre sus intereses comunes y las reglas de los intercambios. A sus ojos, la ignorancia de la solidaridad de sus intereses en la que podrían encontrarse los productores deja de impedir la formación de relaciones de conmutación, así como la conciencia de sus intereses facilitaría el desarrollo. De esta forma, enunciando las condiciones que favorecen el desarrollo de la fuerza colectiva puede citar después la «relación de funciones» y la solidaridad de intereses, «el sentimiento que adquieren los productores, la conciencia nueva que resulta» [18]. La importancia dada a una ética del trabajo, no es únicamente la expresión de una preocupación moral, resulta también de las condiciones económicas ya que los conocimientos y la conciencia de los productores participan directamente en el refuerzo de la fuerza colectiva. Por estos caracteres subjetivos, la fuerza social pierde todo parecido con una fuerza física: deberá ser repensada como una síntesis de actividades individuales y colectivas teniendo en cuenta las representaciones, las formas de conciencia y las ideas, propias de los diversos productores.

La noción de fuerza colectiva debe ser completada por la de «espontaneidad social». Efectivamente, aunque esta noción de fuerza demuestra la existencia específica de lo social, no indica cómo y por qué se realizan los desarrollos y cuál es la naturaleza del dinamismo colectivo. Sin prejuzgar las diversas formas históricas tomadas por las sociedades particulares, Proudhon estima posible caracterizar y explicar los desarrollos más generales de las sociedades. La propiedad, la división del trabajo, el desarrollo de las máquinas son fenómenos suficientemente universales para que sean dadas explicaciones generales. La noción de fuerza colectiva ha invitado a considerar a la sociedad como una «obra colectiva», «como una gran sociedad industrial» [19], interesa, sin embargo, volver a pensar la orientación de esta creatividad social, descubrir cuáles son «las razones positivas y determinantes» [20] que conducen a una sociedad a proporcionarse una

17. *Système des contradictions,* t. II, p. 205.
18. *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 261.
19. «Una nación, igual que toda la humanidad, es una gran sociedad industrial ...», *Premier Mémoire,* p. 293.
20. *Système des contradictions,* t. II, p. 189.

institución social y a investigar cuándo y en qué sentido puede emplearse aquí el concepto causalidad [21].

A estas cuestiones, Proudhon responde que estas grandes creaciones universales fueron *espontáneas*. Volverá a la misma expresión respecto a las religiones y a los gobiernos, volviendo a decir que estas instituciones fueron la obra de la «espontaneidad social» o «espontaneidad de acción» [22]. Sin duda quiso indicar, en primer lugar una metodología: si la religión es una creación social espontánea convendrá entender y explicar las religiones a partir de lo social y rechazar, por principio, las explicaciones teológicas que invierten las relaciones reales y harían de la sociedad la obra de un principio sobrenatural. Si el Estado es una creación espontánea salida del grupo social, será necesario privarse de atribuir un poder creador al príncipe e investigar cómo el grupo delega la soberanía en un individuo.

El ejemplo de la propiedad será particularmente favorable para comentar la espontaneidad social ya que la propiedad fue una creación casi universal y se ha convertido, sin embargo, en el centro de las alienaciones económicas [23]. Proudhon desarrolla ampliamente este ejemplo tomando por modelo la posesión de la tierra y los comentarios que propone hacen que, para él, la creación espontánea debe comprenderse a partir de las necesidades colectivas e individuales y que la institución es esencialmente una función que tiene por causa y por razón de ser la satisfacción de estas necesidades [24].

En el ejemplo de la institucionalización de la propiedad las necesidades por satisfacer concernían al individuo lo mismo que a la colectividad. Para el individuo la posesión definitiva del suelo fue un medio de afirmación y de exaltación personal. Declarándose dueño de su tierra y estableciendo una relación de comunión con la naturaleza, el propietario encontraba, en esta especie de alienación [25], un sentimiento de plenitud y la fuente de su energía. Su propiedad le comunicaba una dignidad, suscitaba un acercamiento a las cosas poseídas y al trabajo, comportado a fuerza de prever y perseverar. Más importante debía ser la función de la propiedad en la constitución de las familias y especialmente en ella se descubre «el sentido profundo de la propiedad» [26]: una propiedad común sirvió de garantía a la estabilidad familiar y procuró a la mujer una forma de afirmación y de realización. Por la herencia, la institución de la propiedad da a la familia un sentido y una voluntad común. Más ampliamente, transformando un título precario de posesión en un derecho per-

21. «Causas del establecimiento de la propiedad», *ibíd.*, p. 185.
22. *Ibíd.*, t. I, p. 34.
23. «La propiedad es el producto espontáneo de la sociedad; y la disolución de la sociedad», *ibíd.*, t. II, p. 182.
24. Del mismo escrito respecto a la ley: «la ley es la regla según la cual las necesidades sociales deben ser satisfechas», *Premier Mémoire,* p. 185.
25. *Système des contradictions,* t. II, p. 195.
26. *Ibíd.*, p. 196.

petuo, la sociedad suscitaba en los propietarios un conjunto de valores, un ligamen más profundo a la producción, sentimientos de protección hacia los subordinados, culto al patrimonio que debía transformarse en un acercamiento a una patria. La propiedad introducía una mayor estabilidad entre los individuos, las familias y una relación más viva y como carnal a la tierra común. En el nivel económico la institución de la propiedad no debía tener menos importancia: permitió la constitución de la renta, instrumento necesario, por lo menos en sus orígenes, del desarrollo social. Efectivamente, a pesar de la injusticia que ello constituyó, la renta desempeñó funciones indispensables: permitió la creación de un excedente, la acumulación de economías sociales [27] que sirvieron para mejorar el fondo productor y para acrecentar la producción. Sin duda, la renta provocó consumos improductivos pues contenía en sí misma una contradicción al retribuir la ausencia de trabajo, pero hacía del propietario el gerente de una economía colectiva y favorecía de esta forma la acumulación. En el sistema de antagonismos económicos, Proudhon pone la propiedad en contradicción con el crédito e imagina lo que sería el régimen del crédito si no estuviera abastecido por la propiedad personal: sin hipoteca y sin garantía real el crédito transformaría todo valor en títulos ficticios; sólo la propiedad asegura un fundamento al crédito, designa un responsable individual y ofrece de esta forma las garantías indispensables. Este ejemplo permite esclarecer el sentido que da Proudhon a la noción de espontaneidad. Permite caracterizar la creatividad social al subrayar a la vez que la sociedad está en la línea de inventar nuevas formas colectivas, instituciones y que las razones de esta creación le son totalmente inmanentes. Y si el término de causa puede ser empleado para designar los «motivos» [28] de esta creación, no puede ser más que metafóricamente, pues es imposible reducir esta innovación a un proceso de causa a efecto. La creación es esencialmente reflexionada a través de la dinámica de las necesidades complejas, individuales y colectivas: emana de hombres y de grupos que sufren un estado incoherente e inestable y que tienden a modificar su situación donde están engranados por una transformación de sus relaciones sociales. Sin duda los grupos que crean la institución no son conscientes de todas sus consecuencias, la degradación de la propiedad ya lo demostrará suficientemente, por lo menos, en el momento en que la hacen aparecer, no la eligen más que en razón de las funciones que debe desempeñar. De esta forma la espontaneidad se comprende por las dos nociones de necesidad y de función: los hombres crean la institución en razón de las necesidades que tienen y la conservarán, por lo mismo que la alienación no se ha manifestado todavía, mientras esta institución desempeñe las funciones para las que ha sido engendrada. Es necesario pues admitir que la innovación social implica una cierta forma de conciencia colectiva ya que la transfor-

27. *Ibid.*, p. 207.
28. *Ibid.*, p. 185.

mación institucional deberá ser parcialmente comprendida por los participantes. Proudhon indica que una tal institucionalización como la de la propiedad, exigía la manifestación de un consentimiento colectivo, de un «asentimiento social» [29] para que se opere el paso de una propiedad provisional o natural a una adquisición perentoria o legal será necesario que la adquisición sea reconocida conscientemente por los miembros de la colectividad o, en otros términos, por el Estado [30]. Sin embargo, no se trata de llegar a una explicación intelectualista: si el consentimiento es necesario para la renovación social, no hace más que participar en este movimiento de creación sin poder fundarlo totalmente. Por el contrario, es necesario admitir, para comprender la aparición de un consentimiento colectivo, la existencia de una comunidad constituida anteriormente: la toma de conciencia no es constitutiva de lo social, no hace más que emanar de una sociedad ya formada donde las necesidades colectivas pueden ser experimentadas [31].

De esta forma, los términos empleados por Proudhon para designar este acto espontáneo de creación: voluntad, instinto, razón, revisten un significado particular. Estos términos sólo pueden compararse metafóricamente a las facultades del individuo: sin duda, se puede comparar la institucionalización de la propiedad a un «acto del deseo colectivo» [32] y efectivamente se manifiesta una voluntad colectiva, pero este acto sólo resulta de las necesidades que, aunque conciernan al individuo, son esencialmente sociales. Por lo mismo, ya que esta renovación desempeña objetivos y funciones de acuerdo con las necesidades, es posible evocar a su respecto una *razón* social para recordar que la creación no se produce por azar, sino que lleva en sí misma un orden inteligente. Con la condición, sin embargo, de que esta razón no sea comparada a una inteligencia lúcida, sino más bien a un instinto particular, el instinto colectivo, que anima las sociedades, que crea las nuevas formas sin que los individuos comprendan todos sus significados [33].

Esta explicación de la espontaneidad social conduce a Proudhon a una descripción funcionalista de la institución económica: en el ejemplo típico de la propiedad, se ve que su creación y su sostenimiento no se explican más que por su carácter funcional o más exactamente, plurifuncional. El análisis proudhoniano parece engranar aquí una dificultad: ¿cómo, después de haber demostrado la pluralidad de las funciones desempeñadas por la propiedad privada, probar que ella se convierte en «imposible»; cómo, después de haber hecho de la propiedad el medio de la progresión

29. *Ibíd.*, p. 186.
30. «Mientras que la propiedad no es reconocida y legitimada por el Estado, permanece como un hecho extra-social», *ibíd.*
31. «De esta forma el reconocimiento social era necesario a la propiedad, y toda propiedad implica una comunidad primitiva», *ibíd.*
32. *Ibíd.*, p. 185.
33. «La sociedad, es decir, el espíritu colectivo, espontáneo, inconsciente, extraño a la reflexión y a la filosofía», *Avertissement aux propiétaires*, p. 199.

social, probar que no es más que una alienación de la fuerza colectiva? Y es precisamente que el método que permite comprender la creación de una institución en su carácter espontáneo no debe aplicarse idénticamente al desarrollo de esta institución. Una vez constituida, la institución revelará sus propias exigencias, sus propias necesidades que podrán ir directamente contra los fines perseguidos. Salida de la espontaneidad social, la propiedad se desarrollará en seguida según su ley y constituirá el modelo y la fuente de las alienaciones económicas. Este proceso se encontrará en la historia del Estado y de la religión, pues, estas grandes instituciones deberán ser relacionadas de nuevo con la espontaneidad social creadora y constituirán, sin embargo, una alienación de las fuerzas y de las conciencias.

En el caso de la propiedad, la agravación de la alienación se explica a la vez por la misma naturaleza de la apropiación y por su desarrollo histórico. La propiedad estaba, en el momento de ser instituida, adaptada a las necesidades sociales, era «una necesidad providencial» [34], pero también era, y en su propia esencia, un poder abusivo. Remitía al propietario un poder absoluto sobre la cosa y por ella sobre los hombres, anunciando un ineludible conflicto entre los intereses de la comunidad y la propiedad. Por esta institución y en el momento mismo en que desempeñaba funciones reales, el pacto social se encontraba de hecho roto. Al institucionalizar la propiedad, la sociedad había creado entre el propietario y los intereses colectivos un contrato sinalagmático en el que cada uno debía participar en el cumplimiento de las funciones sociales. Pero, en realidad, instituía una convención sin reciprocidad concediendo al propietario el derecho de usar y de abusar, es decir, el derecho de no cumplir sus obligaciones. Al dar al propietario un poder absoluto sobre su heredad o su industria, la sociedad introducía el despotismo individual, la desigualdad, el conflicto entre los intereses [35].

Esta insociabilidad de principio debía manifestar todas sus consecuencias a medida del desarrollo de la industria: si el robo de la propiedad podía ser tolerado en una sociedad de pequeñas propiedades, engendra, en el régimen capitalista, la guerra del capital y del trabajo, la explotación del hombre por el hombre. La propiedad, que era un medio de desarrollo, se convierte, progresivamente, en un obstáculo para este desarrollo. La posesión individual obstaculiza la aplicación a la agricultura y a la industria de procedimientos que permitirían una extensión brutal de la producción: el propietario terrateniente tiene interés por mantener una producción reducida antes que desprenderse de su bien. En la producción industrial, la acumulación de capital tiene por condición la expropiación del trabajador y los análisis económicos demostrarán que el crecimiento de la riqueza tiene como correlativo necesario el crecimiento de la miseria.

Pero desde entonces la reflexión sobre la propiedad no es suficiente

34. *Ibíd.*, t. II, p. 212.

35. «La propiedad es el derecho de usar y de abusar, en una palabra el DESPOTISMO», *ibíd.*

para dar cuenta del desarrollo económico y simultáneamente las nociones de espontaneidad, de fuerza colectiva no son suficientes para la comprensión del régimen de propiedad. Efectivamente la apropiación individual entraña el origen de conflictos y de antagonismos que van a desarrollarse según su propia dinámica y su propia necesidad: de esta forma se verá contradicción entre la división del trabajo y el maquinismo, la competencia y el monopolio según una necesidad particular y una «fatalidad» propia de este sistema. Se constituye, entonces, un «sistema» en el que la propiedad privada no es más que uno de los términos en un encadenamiento de dialécticas contradictorias. Simultáneamente, deberá abandonarse, para comprender la necesidad propia al régimen de propiedad, la noción de espontaneidad social, pues el sistema económico va a encubrir una necesidad que deberá ser captada en su especificidad. La noción de espontaneidad subraya este movimiento creador por el que una comunidad se da una institución o una ley conforme a sus necesidades. En el sistema de la propiedad se verá por el contrario desarrollarse una serie de antagonismos que entrarán en conflicto con las necesidades reales de la sociedad y en contradicción con la espontaneidad social. Por la alienación económica de las fuerzas colectivas, se introduce un sistema que va a desarrollarse según su necesidad y fuera de las necesidades reales de los hombres; la alienación engendra una «exteriorización» de la actividad económica, la constitución de un sistema exterior, parcialmente por lo menos, a la espontaneidad social. Desde entonces, no se tratará ya de descubrir la espontaneidad de las creaciones económicas, sino por el contrario, de desvelar el «fatalismo» del sistema.

2. El «Sistema de las contradicciones»

En su respuesta al *Sistema de las contradicciones,* Marx reprochará a Proudhon el abandonar el único método susceptible, a sus ojos, de desvelar el futuro de las relaciones de producción: el estudio de su movimiento histórico. Ahora bien este rechazo de lo histórico no corresponde en Proudhon a una negligencia sino a un propósito deliberado. Efectivamente, no se trata de seguir las transformaciones históricas o de repensar el régimen de la propiedad desde sus orígenes, sino de pensar el sistema en su actualidad para hacer aparecer mejor su orden inmanente y su lógica presente. Para hacer más sensible la tesis general según la cual las categorías de la economía están todas en relación de contradicción, interesa poner en suspenso su dimensión histórica, omitir, por decisión, su evolución para no tomar en consideración más que sus relaciones en su contemporaneidad. Este método no implica que las relaciones de producción sean examinadas como categorías inmutables y eternas, por el contrario, se podrá hacer un repaso, respecto de una categoría particular, de su evolución pasada Se

verá, en el capítulo consagrado a la propiedad, que esta categoría no solamente ha atravesado una evolución histórica sino que ha conocido una inversión radical ya que su funcionalidad antigua ha cedido a una alienación destructora. Pero esta evocación no se hará más que en un momento del análisis y sin modificar el plan de conjunto que se ordena únicamente según la actualidad del sistema. Igualmente serán examinadas las tendencias del régimen de la propiedad y su evolución futura: una de las conclusiones de esta búsqueda será precisamente que el ahondamiento de las contradicciones conducirá necesariamente a este régimen al hundimiento. Pero estas indicaciones no se propondrán más que accidentalmente o en una conclusión general sin afectar a la economía del método elegido.

Desde entonces se planteaba a Proudhon el problema de la ordenación de las épocas o categorías: en el seno de esta lógica económica que se proponía desvelar ¿era posible hacer aparecer un encadenamiento de deducciones y justificar el orden elegido? La respuesta de Proudhon, sobre este asunto, no tiene toda la claridad deseable. Al principio del *Sistema de las contradicciones,* al elegir la división del trabajo como la primera de las diez épocas, Proudhon indica que este punto de partida corresponde a la sucesión histórica ya que la diversificación de los trabajos fue la condición primera para el desarrollo industrial [36]. En este sentido, sería posible descubrir una sucesión lógica correspondiente a la sucesión histórica. Pero el desarrollo de los análisis llevará a abandonar esta noción de sucesión en provecho únicamente de la descripción de las simultaneidades. Efectivamente, si es posible hacer aparecer un orden de sucesión de la división del trabajo al maquinismo, de la competencia al monopolio, es posible mantener este mismo orden de sucesión en las últimas categorías que son la propiedad, la comunidad y la población. Proudhon se explica más claramente respecto a la contradicción del crédito y de la propiedad. Después de haber afirmado en sus obras anteriores que la propiedad constituía el fundamento del sistema capitalista, hace de ella la octava época del *Sistema* después del balance del comercio y el crédito, como si la propiedad no se hiciera inteligible más que después de estas épocas anteriores. Una tal división no podría justificarse ni históricamente, ya que se subraya que la propiedad fue la condición del desarrollo económico, ni lógicamente ya que el crédito no es posible más que por la apropiación privada. Y efectivamente, es esto lo que demuestra la explicación del crédito: al exponer las contradicciones creadas por las instituciones del crédito, Proudhon continúa subrayando que en realidad el crédito no es posible más que cuando está garantizado y que la fianza de un crédito no puede ser en última instancia más que una forma de propiedad. De esta forma, la sucesión establecida en el orden de las épocas entre el crédito y la propiedad no puede ser tenida por una sucesión lógica según la cual un término se deduciría del precedente. La propiedad no se deduce

36. *Ibíd.,* t. I, p. 138.

del crédito y no es posibilitada por él, por el contrario, ella es su «postulado»: lejos de establecer una relación de anterioridad del crédito por relación a la propiedad, sería necesario, por el contrario, invertir los términos y hacer de la propiedad la condición previa [37].

Tampoco podría comprenderse este encadenamiento de las épocas como una sucesión donde los términos serían distintos unos de otros y donde cada época podría deducirse de la precedente. El método elegido es mucho más un método de exposición que un análisis de sucesiones: en la sociedad, como en el sistema económico real, todos los términos son simultáneos [38] e implicados en una interacción constante y sólo la teoría se esforzará para hacerlos distintos y consecutivos para descubrir en ello las relaciones. Como escribe Proudhon al margen de *Historia de la filosofía,* el economista está «forzado» a introducir un orden en las categorías precisamente porque son simultáneas y porque su comprensión requiere la introducción de un análisis [39]. De hecho, cuando el analista se aproxima a denunciar las contradicciones del monopolio o de la división del trabajo, ha supuesto ya los términos siguientes, el crédito o la propiedad, ya que el monopolio es una forma de la propiedad y no es posible más que por una legislación particular que permite la apropiación privada.

El objetivo de Proudhon, en el *Sistema de las contradicciones,* no es pues, como cree Marx, admitir sin crítica las categorías de la economía burguesa e imaginar un engendro fantasioso por medio de una razón pura [40], sino de describir, por un método progresivo, las múltiples contradicciones del régimen de la propiedad. Sin duda todas las fórmulas de Proudhon no son suficientemente claras, y algunas, aisladas de su contexto, sugerirían una lectura idealista de la realidad económica [41], pero es necesario retener el movimiento general de los análisis que constituye no el lenguaje de una retórica, sino un conjunto de observaciones sobre las contradicciones económicas.

Desde entonces la noción central de la crítica económica no es la sucesión lógica, sino más bien la noción de antagonismo dialéctico [42]. A propósito de cada una de las diez «épocas» que constituyen las categorías esenciales de la economía, Proudhon va a esforzarse por demostrar suce-

37. «En el orden de las evcluciones económicas, la propiedad nace del crédito, aunque ello sea su condición previa», *ibíd.,* t. II, p. 193. «La propiedad es el postulado del crédito», *ibíd.,* p. 194.

38. «En la práctica, todas las cosas son inseparables y simultáneas», *ibíd.*

39. «Es forzoso, ya que en la sociedad todo es, diga lo que se diga, contemporáneo...», *Misère de la philosophie,* París, Costes, 1950, p. 121.

40. *Ibíd.,* pp. 121-122.

41. Por ejemplo esta fórmula reproducida a menudo: «en suma los hechos humanos son la encarnación de las ideas humanas; así pues estudiar las leyes de la economía social, es hacer la teoría de las leyes de la razón y crear la filosofía», *Système des contradictions,* t. I, p. 170.

42. «El antagonismo de los principios, según mi opinión, es el hecho que sirve para establecer la necesidad respectiva y recíproca de los principios», A. GUILLAUMIN, *Corr.,* 21 nov. 1846, t. II, p. 228.

sivamente que cada término se formula necesariamente y que implica su contrario según una doble relación de interioridad y de exterioridad. Cada categoría comporta, en la economía del sistema, su necesidad en el sentido de que ella constituye un elemento necesario de la totalidad. Pero examinado en su destino y en su extensión exclusiva, cada término es contradictorio en sí mismo, su propio desarrollo entraña conflictos y contradicciones tales que el principio se destruye para sus propias consecuencias. La contradicción es inmanente al principio de forma que su realización la hace «imposible». Como lo indicaba en la *Primera Memoria,* la propiedad es «imposible» en su misma esencia: su realización en la economía social suscita insuperables contradicciones que hacen aparecer la contradicción íntima de su principio. En su propio movimiento, cada término implica, pues, su contrario en una relación de interioridad: la propiedad engendra en sí misma la no-propiedad, de la misma forma que engendra los reglamentos que obstaculizan la aplicación exclusiva. Sin embargo, el principio implica su contrario y no se mantiene más que por esta contradicción que lo hace posible. De esta forma se verá en el problema de la balanza del comercio exterior que la libertad de los cambios se plantea como una necesidad y, sin embargo, se convierte en irrealizable: responde, parece, a las exigencias de extensión de la producción, pero entrañará, si se realiza completamente, la reducción del consumo y de la producción. La libertad del comercio origina de esta forma su contrario, el proteccionismo, y no puede seguirse más que oponiéndose a esta determinación. Desde entonces se constituye en cada una de las «épocas» tantos antagonismos que deciden el sistema económico y forman al mismo tiempo su unidad dinámica.

El ejemplo del monopolio ilustra claramente esta clase de antagonismos económicos. El estudio de la competencia ha demostrado que la indefinida rivalidad de los productores marca necesariamente su propio límite: el funcionamiento de la competencia y los conflictos que engendra provocan la formación espontánea de los monopolios; más directamente, la competencia tiene en sí misma el monopolio ya que la apropiación privada que supone es una primera forma de monopolio. Sin embargo, Proudhon no se atiene únicamente a esta indicación y no liga exclusivamente la necesidad de un principio a su relación antagónica con su contrario: efectivamente, si el monopolio es necesitado para la competencia, también está implicado en la apropiación privada y se hace contradictoriamente necesario para la libertad de los intercambios. Igualmente, el monopolio responde a complejas necesidades de orden económico y psicológico: al asegurar al inventor y al productor privilegios particulares, sirve de estímulo para la actividad individual y evita a la colectividad cargarse con los peligros que comportan las empresas arriesgadas. El monopolio desempeña las funciones necesarias en el interior del sistema: hace posibles la capitalización la acumulación de beneficios y la extensión de los medios de producción [43].

43. *Système des contradictions,* t. I, p. 264.

Pues, aunque el monopolio es necesario para el mantenimiento del sistema económico, su realización entraña múltiples contradicciones que hacen imposible su extensión y dirigen contra sus tentativas insuperables obstáculos. De forma más radical que la propiedad privada, el sistema de los monopolios permite una fijación arbitraria de los beneficios y un acrecentamiento de la separación entre el precio de los productos y los salarios distribuidos. Así, en el momento mismo en que el monopolio hace posible un crecimiento de la producción, disminuye las posibilidades de consumo haciendo imposible, al final, el funcionamiento del sistema. La extensión del monopolio y, por ejemplo, en un sistema comunista, la monopolización de la producción por un gobierno centralista, que absorbe todas las actividades bajo una única disciplina, destruiría todas las iniciativas y entrañaría el paro de la dinámica económica. Igualmente, la supresión de toda libertad en los intercambios exteriores y la consagración de los monopolios nacionales provocarían el relajamiento de la producción. La centralización monopolística es tan irrealizable hasta su término como la competencia sin límite. Más exactamente, se establece entre los movimientos de concentración y las tendencias de la competencia un antagonismo insuperable, lucha inherente al sistema de la propiedad privada. Más que el principio particular, que es únicamente relativo, debe tenerse como real el antagonismo ya que él define las relaciones dinámicas entre las categorías y caracteriza la naturaleza de los términos.

Estas contradicciones entre las categorías económicas se doblan en contradicciones originadas por cada una de las categorías. Efectivamente, cada época origina una doble serie de consecuencias, las unas positivas y las otras negativas, sin que sea posible destruir este «lado negativo» desde que se aceptan las consecuencias positivas. A este nivel se descubren más claramente las consecuencias destructoras del sistema económico sobre el plan humano y la imposibilidad, para la economía política, de realizar los objetivos que proclama. De esta forma la introducción de las máquinas en la actividad de producción fue seguida de dos series de consecuencias contradictorias de las cuales una será la negación del objetivo inicialmente apuntado. Efectivamente, la máquina simboliza el poder y la libertad del productor: permite aligerar el esfuerzo del trabajador, reducir el coste de producción y disminuir el precio [44]. Pero estas consecuencias tan favorables están necesariamente ligadas a consecuencias negativas que forman la contrapartida. Todo perfeccionamiento técnico, que tiene por efecto disminuir el número de trabajadores necesarios a una misma producción, provoca una restricción de empleos. Sin duda el perfeccionamiento constante de los medios técnicos crea nuevas tareas, pero también renueva la restricción de empleos, manteniendo, de esta forma, una «tendencia constante» [45] al paro forzoso. Por otra parte, el desarrollo de la mecánica y la creciente

44. *Ibíd.*, t. I, p. 179.
45. *Ibíd.*

simplificación del trabajo provocan la descualificación, el desclasamiento de los obreros [46]. Las artesanías de actividades personales e independientes tienden a desaparecer y el artesano a convertirse en obrero. Esta descualificación de las tareas tiene por efecto debilitar la resistencia de los obreros por la disminución de sus salarios. De esta forma la introducción del maquinismo y su desarrollo tienen como consecuencia destruir los antiguos artesanados, acrecentar la proletarización y disminuir los salarios. Las máquinas que debían constituir un factor de enriquecimiento se convierten en fuente de miseria. Más exactamente, la mecanización permite el enriquecimiento de los propietarios al mismo tiempo que provoca, por el paro forzoso y la baja de los salarios, un acrecentamiento de la miseria. Refuerza la separación de las clases sociales, «el abismo» que separa la clase pudiente de las clases desfavorecidas [47]. Las consecuencias destructoras de la mecanización sobre las clases obreras se encadenan y se acumulan para acrecentar la miseria y la servidumbre de los obreros [48]: no revisten el carácter de un hecho limitado y aislado, participan de complejos fenómenos tanto políticos como económicos. De esta forma se verá que la mecanización, al permitir el acrecentamiento de la producción, al mismo tiempo que el subconsumo obrero, constituye un factor de crisis económicas periódicas. Y al mismo tiempo, por la organización jerárquica y opresora de la que el maquinismo permite la extensión en la fábrica industrial, las máquinas participan en la subordinación del trabajador y en el desarrollo del principio de autoridad en el trabajo [49]. La subordinación política de los ciudadanos a una autoridad centralizada encontrará en esta jerarquización inherente a la fábrica capitalista uno de sus orígenes.

Más que las fórmulas simplificantes sobre el devenir de la razón, el contenido de estos análisis concretos esclarece el método seguido por Proudhon. El proyecto de desgajar la lógica de la economía política, no conduce, como creyó Marx, a substituir lo real por una logomaquia abstracta. Cualesquiera que sean las insuficiencias de estos análisis y lo arbitrario de ciertas dialécticas, estas contradicciones investigadas no conciernen al puro devenir de la razón, sino a las contradicciones concretas de la economía del capitalismo concurrencial. La ambición de Proudhon es la de escapar a una interpretación idealista de la dialéctica para demostrar que la realidad económica y la realidad social realizan en sí mismas relaciones dialécticas. Si la competencia origina el monopolio, si el libre cambio y la protección se oponen ineludiblemente, no es por una necesidad racional sino por una necesidad propia del sistema económico y cuyas causas hay que buscarlas en las diversas formas de la actividad productora. Cuando Prou-

46. *Ibíd.*, p. 188.
47. *Ibíd.*, p. 198.
48. «La influencia subversiva de las máquinas sobre la economía social y la condición de los trabajadores se ejerce de mil modos, todos se encadenan y se apelan recíprocamente», *ibíd.*, p. 188.
49. *Ibíd.*, p. 195.

dhon escribe torpemente que «los hechos humanos son la encarnación de las ideas humanas» no pretende en modo alguno operar una deducción de lo real a partir de las dialécticas ideales, ni reducir la experiencia social por la abstracción. Pudo escribir, más justamente, que su objeto es demostrar «la identidad de las leyes de la naturaleza y de la razón» [50], ya que se esfuerza en demostrar que los hechos económicos son contradictorios y dialécticos, como lo son los principios de la razón. A las críticas formuladas por Marx, responde, a justo título, que en forma alguna ha considerado los principios racionales como la «causa generatriz» [51] de la realidad sino sólo como una representación intelectual de lo real.

Esta voluntad de encontrar la empiricidad lleva a Proudhon a diversificar su metodología sin cuidarse de una aplicación literal de las fórmulas lógicas. De esta forma el concepto de contradicción reviste en su vocabulario un doble significado. En el nivel de la dialéctica de las épocas, las categorías económicas están en relación de contradicción: cada término entra en relación de interioridad y de exterioridad con su contrario sin que los términos puedan existir fuera de la relación que los une y los separa. Pero a nivel de las consecuencias opuestas que comporta la realización de cada principio, no se descubre una acción recíproca entre estas consecuencias: si el maquinismo provoca simultáneamente la riqueza y la pobreza, la libertad y la degradación humana, no podrían verse estas consecuencias como términos recíprocos y directamente relacionados unos con otros. Riqueza y pobreza no son más que las consecuencias complementarias de un mismo principio, las consecuencias fastas y nefastas de un fenómeno económico, cuyo entendimiento será posible por su relación a las contradicciones económicas que las originan. Al pasar de las contradicciones en los principios a las consecuencias opuestas de las categorías económicas, Proudhon pasa de una dialéctica de las contradicciones a una dialéctica de los complementos, pluralizando su método para hacerlo corresponder a la complejidad de lo real. Esta flexibilidad de la metodología explícita permite también a Proudhon el abandonar la lógica de las categorías económicas para introducir las relaciones de finalidad interna entre el todo social y las partes. Marx ridiculiza las expresiones confusas de «genio social» y de «Prometheo» que Proudhon introduce para explicar la génesis y el sentido de una categoría tal como el impuesto: efectivamente, la aparición del impuesto en la serie económica deberá estar considerada como una respuesta del «genio social» [52] a los conflictos y a las contradicciones engendradas por la economía de la propiedad. Pero, lejos de ser una negligencia, esta llamada a una relación dinámica entre la totalidad social y la categoría constituye un momento esencial de la metodo-

50. *Ibid.*, p. 122.
51. «Nunca he pretendido que los principios sean otra cosa que la *representación intelectual,* no la causa *generadora* de los hechos», *Misère de la philosophie,* París, Costes, 1950, p. 135.
52. *Système des contradictions,* t. I, p. 185.

logía proudhoniana. Efectivamente, se afirmará que una institución puede expresar una reacción colectiva a una amenaza y que de esta forma una categoría económica puede ser tenida por una creación intencional de la totalidad. De esta forma el impuesto tiene, realmente, un sentido, corresponde a un fin de la misma forma que desempeña una función que es explicativa de su naturaleza. Por el impuesto, la sociedad tiende a superar las contradicciones que le amenazan, pero lo propio del sistema es hacer fracasar esta tentativa: el sistema de las contradicciones separa los esfuerzos desplegados para combatir las desigualdades sociales [53].

Esta posibilidad, para la sociedad considerada como totalidad, de combatir la dialéctica de sus contradicciones no contradice el carácter sistemático de la sociedad económica ya que esta tentativa de superar las contradicciones no puede realizarse plenamente. Si bien existe una «tendencia social» de reaccionar contra las perturbaciones, las leyes del sistema no pueden mantenerse más tiempo que la subsistencia de la apropiación privada. De esta forma, una de las conclusiones generales del *Sistema de las contradicciones* será que el sistema económico fundado sobre la propiedad reviste un carácter de necesidad o de «fatalidad».

3. La evolución del sistema económico

Al subrayar la naturaleza dialéctica del sistema económico en el sincronismo de sus contradicciones, Proudhon es llevado, en el *Sistema de las contradicciones,* a negligir los problemas de la evolución del régimen de la propiedad y será en las obras posteriores [54] donde se plantearán las indicaciones más precisas sobre este aspecto. Sin embargo, el análisis de la estructura y el descubrimiento de sus relaciones necesarias permiten discernir las grandes líneas de la evolución del sistema en la medida en que las leyes han sido descubiertas. Pues, parece, por la misma razón de la diversidad de las dialécticas inmanentes al sistema, que su evolución no está dirigida por una ley exclusiva, sino por el contrario, compuesta de tendencias contrarias. La sociedad económica está atravesada por un doble movimiento de descomposición y de recomposición que permite anunciar la necesidad de su hundimiento, pero que también permite descubrir, en el presente del sistema, las grandes líneas de la sociedad futura.

El análisis de las contradicciones hace aparecer en principio la incapacidad del sistema de la propiedad para realizar su objetivo proclamado de reducir la pobreza. Este mantenimiento del pauperismo no se explica

53. «De un lado pues, la sociedad tiende a dominar el monopolio por el impuesto, el contrato y la libertad del comercio; por el otro lado el monopolio surge contra la tendencia social y casi siempre llega a anularla», *ibíd.,* t. II, p. 6.

54. En particular en el *Manuel du spéculateur,* Introducción, Consideraciones finales, Prefacio a la 3.ª ed.

por una contradicción única, sino por el conjunto del sistema que condena a la miseria a una parte de la población. La división del trabajo, al dividir el trabajo y disminuir la cualificación obrera, hace posible y necesaria la disminución de los salarios; el maquinismo origina un paro forzoso constante y continuamente aparta del consumo a una fracción del proletariado; la competencia impone a los empresarios reducir en más de lo posible la suma de los salarios distribuidos y el monopolio acaba esta tendencia acaparando entre sus manos todo poder para fijar arbitrariamente los salarios [55]. Mas generalmente, el sistema, en su organización esencial, devuelve a los trabajadores una parte de sus productos y les obstaculiza rescatar la totalidad de lo que han creado. El mantenimiento de la pobreza es necesario en el interior del régimen de la propiedad ya que es la única condición para la formación de la fortuna: es necesario a la constitución del interés que una parte de los trabajadores esté constantemente privada de los productos de consumo. Como lo indica la distinción entre las nociones de producto bruto y producto neto, los beneficios e intereses se obtienen por una subida de los precios de venta con relación a los precios de costo, es decir que la suma de los salarios reunidos no puede comprar la producción [56]. El robo de la propiedad, al hacerse por una malversación del trabajo obrero y del producto creado por este trabajo, condena ineludiblemente a una parte del proletariado al hambre [57]. Si los salarios fueran equivalentes, el déficit ocasionado por la alienación de la fuerza colectiva se haría sentir igualmente sobre todos los trabajadores, pero como reina la desigualdad es necesario que el extremo de la miseria se concentre sobre una fracción de la población y que la «última clase del pueblo» sea «literalmente puesta al desnudo» [58]. Aunque Proudhon se abstiene de formular el principio de una pauperización absoluta se puede pensar que el acaparamiento capitalista, y la miseria que le es paralela, están destinados a agravarse, no en razón de una explotación más poderosa del proletariado sino por su crecimiento numérico. El desarrollo industrial debería comportar efectivamente una concentración monopolística y un despojo de la pequeña industria provocando la regresión de una parte de la pequeña burguesía al proletariado [59]. A medida que se refuerce la concentración capitalista en manos de la feudalidad financiera, la pobreza deberá extenderse a grupos más numerosos, verificando de esta forma la ley de la relación inversa de la riqueza y de la miseria según la cual, en el régimen de la propiedad, «el progreso de la miseria es paralelo y adecuado al progreso de la riqueza» [60].

De esta forma el sistema de la propiedad comportaría en sí una ten-

55. *Système des contradictions*, t. I, p. 269.
56. *Ibid.*, t. I, p. 266.
57. «Todo beneficiario ha jurado el pacto del hambre», *Premier Mémoire*, p. 272.
58. *Ibid.*
59. «La clase media cae en el proletariado y desaparece», A. GUILLEMIN, *Correspondance*, 12 julio 1855, t. VI, p. 205.
60. *Système des contradictions*, t. I, p. 89.

dencia irreversible al sostenimiento y agravación de la división de la sociedad en dos clases antagónicas. Las obras posteriores al golpe de Estado del 2 de diciembre confirmarán esta tendencia percibida antes de 1848. Aparecerá entonces que el desarrollo industrial lleva a un debilitamiento progresivo de la clase media, a la acumulación de los medios financieros e industriales entre las manos de una nueva feudalidad. La «escisión» entre esta nueva burguesía y proletariado será desde entonces irrevocable, será «cada vez más constatable» [61].

Este poder acrecentado del capital se encuentra amenazado por el descenso de la tasa del interés. Proudhon retiene efectivamente esta tendencia [62] que viene a confirmar el carácter transitorio del sistema capitalista: ya que la fortuna es la razón fundamental de la explotación y de la división en dos clases antagónicas, la ineludibilidad de la disminución del interés anunciaría el cese del robo capitalista y el hundimiento de este sistema económico. En el curso de la polémica con F. Bastiat serán precisadas las razones de esta disminución del interés: la abundancia de los instrumentos y de las primeras materias utilizadas harán necesarias la multiplicación de los préstamos y la movilidad de los capitales; el desarrollo industrial aumentará la competencia entre los capitalistas y les obligará a reducir la tasa de interés; en fin, la seguridad pública impondrá cada vez más este descenso de la renta del dinero [63]. Así la reforma del crédito gratuito que se presentará en 1849 no hará más que proseguir una evolución inscrita en un desarrollo necesario.

Las crisis económicas tienen pues, en un sistema fundado sobre la desigualdad, un carácter de necesidad. Son inevitables y periódicas ya que por la misma definición del asalariado, la totalidad de los valores producidos no puede ser consumida. A este subconsumo insuperable, Proudhon atribuye la causa principal de las crisis: en período de expansión, todas las posibilidades de trabajo están en actividad, los productores trabajan «para toda la sociedad» [64] como si pudieran consumir el conjunto de su producción; pero «cuanto más actividad se despliega mayor hundimiento se prepara» [65] pues estas masas de productos consumibles no podrán ser rescatados y cuanto más importante sea la sobreproducción, más profunda y más amplia será la crisis. La crisis en sí misma dará lugar a una evolución particular y dialéctica: ante las primeras dificultades el empresario se esfuerza en disminuir los costes de producción, en mecanizar su utillaje, en reducir los salarios, hace una llamada a mano de obra menos costosa y se esfuerza en provocar «la desvalorización» del trabajo. Pero, progre-

61. *Manuel du spéculateur,* Lacroix, t. XI, p. 40.
62. «Por el poder del trabajo, por la multiplicación del producto y por los intercambios, el interés del capitalista, en otros términos, la ganancia del ocioso, siempre tiende a disminuir, y por su constante atenuación, a desaparecer», *Deuxième Mémoire,* p. 31.
63. *Intérêt et principal, Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 200.
64. *Premier Mémoire,* p. 272.
65. *Ibíd.,* p. 273.

sivamente, el descenso de precios y el estancamiento de desembolsos ponen al empresario en la imposibilidad de pagar los intereses y obligan a cesar la producción. Las quiebras son entonces inevitables. Golpean duramente a las empresas industriales; las pequeñas propiedades rurales pueden, a causa de su aparcelamiento, sustraerse a las consecuencias del derecho de la fortuna, mientras que el industrial forzado a utilizar un capital disperso y a invertir intereses importantes es «engullido de un golpe» [66]. Bajo el Segundo Imperio, la situación económica confirmará a los ojos de Proudhon los análisis anteriores. Efectivamente, el desarrollo del utillaje industrial comporta un aumento del capital empleado y una desproporción creciente entre el crecimiento del capital y la extensión del producto nacional [67]. El debilitamiento relativo de la agricultura y su acaparamiento por las fuerzas financieras, el retroceso de la propiedad inmobiliaria ante la propiedad mobiliaria, la extensión de la necesidad de dinero, provocan la extensión del capital financiero y anuncian crisis más amplias en la medida del desarrollo de la industrialización. Paralelamente, el acrecentamiento del asalariado, el debilitamiento de la población rural y de la burguesía media profundizan la separación entre los pudientes y las clases trabajadoras y multiplican el número de los productores condenados al subconsumo. Proudhon concluye que este período de la feudalidad industrial constituye por sí mismo una crisis donde las contradicciones contraídas antes de la Revolución de 1848 no cesan de extenderse.

El examen del régimen de la propiedad permite utilizar de esta forma expresiones tales como «el orden de las cosas» o «la fuerza de las cosas» [68] para designar el sistema de sus contradicciones: este sistema posee una organización necesaria que escapa al arbitrio de las voluntades y se impone a los individuos. Proudhon podrá, para designarla, usar el término de «naturaleza» ya que este sistema posee, en efecto, su continuidad, su lógica interna y manifiesta una resistencia invencible a las tentativas de transformación. Sin duda el análisis del sistema conduce a eliminar la noción de causalidad necesaria: la naturaleza dialéctica del sistema obstaculiza aislar un término inicial cuyos efectos se deducirían por un encadenamiento de causa y efecto, pero es para encontrar, en las múltiples contradicciones interdependientes, otro modelo de necesidad. De esta forma podrá usarse el concepto de «ley» para designar las relaciones dinámicas que unen y separan los diferentes términos al designar por este concepto las relaciones contradictorias y las consecuencias opuestas de los principios. Es necesario que cada categoría, por su dinámica de desarrollo, tienda a destruirse por sí misma y lleve en sí su propia negación, como es necesario que cada categoría dé origen a dos tipos de consecuencias antagónicas. En contra de la economía política que no retiene más que aspectos positivos del sistema y afirma la posibilidad de superar los aspectos negativos por

66. *Ibid.*, p. 275.
67. *Manuel du spéculateur,* Lacroix, t. IX, p. 393.
68. *Système des contradictions,* t. I, p. 193.

medio de simples reformas, el estudio de las contradicciones demuestra la necesidad de la relación contradictoria entre estas dos consecuencias y la imposibilidad de suprimir los caracteres inhumanos del sistema conservando la apropiación capitalista de las fuerzas colectivas. La explotación del hombre, la desvalorización del trabajador, la eliminación de la pequeña industria, el paro forzoso, el sostenimiento del salario a su nivel natural, todas estas necesidades pertenecen al sistema y no podrían ser superadas en el interior de sus estructuras.

Sin duda, esta «fatalidad» es histórica y un nuevo error de la economía política consiste en presentar las relaciones inherentes al régimen de la propiedad como relaciones eternas, cuando no pertenecen más que a una fase determinada de la historia [69]. Pero, por histórica que sea, esta necesidad no es menos rigurosa, prestando al funcionamiento del régimen de la propiedad un carácter de «fatalidad».

Esta necesidad del sistema se manifiesta particularmente en el hecho de que ningún remedio parcial puede ser introducido: todo «paliativo» que se pretenda introducir para destruir los aspectos negativos del sistema se estrella contra el rigor de las contradicciones, ya sea porque estas reformas choquen contra el conjunto del sistema que absorbe las tentativas parciales, ya sea porque vengan a reforzar, contra la intención de sus autores, las estructuras existentes. El proyecto formulado por Adolfo Blanqui de hacer participar al obrero en los beneficios de la empresa, daría lugar a tantas dificultades para los industriales que se haría impracticable, no a causa de la maldad de los industriales, sino por las necesidades objetivas de la economía [70]. Por lo mismo, la institución de la Caja de Ahorros, que teóricamente tiene por principio el hacer participar a los obreros en las ventajas de la capitalización, tiene por efecto confirmar el sistema del interés y reforzar la explotación de la mayoría. En el mismo sentido, sería absurdo esperar de una iniciativa gubernamental la solución de las contradicciones económicas. Del mismo modo que las leyes económicas «escapan al arbitrio del hombre» [71], no podrían ser destruidas o dominadas por el arbitrio gubernamental, no sólo porque el Estado se interesa en el mantenimiento de las relaciones de desigualdad sino porque ninguna decisión artificial y exterior al sistema puede transformar las relaciones esenciales.

De esta forma, el sistema económico, aunque participe de una sociedad de clases, no es exactamente la obra de una clase social y las leyes económicas se imponen a las clases tanto más cuanto que no son dominadas por ellas. Cuando Proudhon denuncia con la más grande violencia el egoísmo de los pudientes, se resiste a atribuirles la responsabilidad de la injusticia social. Sin duda el industrial trata de defender sus intereses: tiende a disminuir los salarios en período de crisis, a través de la mecanización se esfuerza por disminuir el número de obreros, pero al hacer

69. *Ibíd.*, t. I, p. 85.
70. *Ibíd.*, t. I, pp. 148-149.
71. *De la justice*, estudio 3.º, t. II, p. 62.

esto, actúa mucho más como representante del capital que a título individual; si no se adaptara a las exigencias de sus intereses, se encontraría eliminado de la propiedad por el rigor de los fracasos [72]. Por lo mismo, el pequeño propietario, campesino o industrial, pierde sus posibilidades de autonomía a medida que se introduce en el sistema industrial: entonces conservaba una libertad relativa como propietario independiente; se subordina a las necesidades económicas en el momento en que transforma sus medios de producción en capital y se expone a sufrir las leyes: la competencia y las crisis le eliminan del sistema con la inexorabilidad de la fatalidad. En cuanto a la clase proletaria, es, en cada época del sistema, víctima de las contradicciones, degradada por la división del trabajo y la mecanización, explotada por las necesidades de la competencia y del monopolio, rechazada por el paro forzoso del consumo sin poder oponer resistencia alguna a la explotación capitalista. La crítica formulada por Proudhon sobre la eficacia de las huelgas parciales subraya cómo los obreros son desposeídos de medios de resistencia contra la desvalorización de su condición: dejando intactas las estructuras y las contradicciones del sistema, la huelga no puede modificar la condición del asalariado ni las leyes generales que la rigen [73].

Entendida de esta forma, la evolución económica parece revestir un carácter de total exterioridad en relación a las clases sociales, ya sean sus privilegiadas o sus víctimas. Los hombres y los grupos sufrirían las contradicciones de la economía como las leyes de un destino exterior a sus deseos y a sus voluntades. Los hombres crean las instituciones destinadas a combatir la contradicción y se ven burlados en sus esperanzas como si una fatalidad destruyera sus empresas. Sin embargo, este proceso de exteriorización no llega a su término: Proudhon relativiza esta noción oponiéndole los procesos de reorganización que se manifiestan en el presente del régimen de la propiedad y simultáneamente a sus contradicciones.

Efectivamente, si el régimen de la propiedad acumula contradicciones, también comporta procesos que anuncian las formas de una sociedad desalienada, y, en sus contradicciones, contiene leyes «reales» de la economía aunque no están íntegramente realizadas. Una ambigüedad del *Sistema de las contradicciones* reside precisamente en el hecho de que Proudhon busca desvelar, por una parte, las relaciones ocultas del régimen de la propiedad, sus necesidades, y por otra parte descubrir, a través de las «anomalías» de este sistema las verdaderas leyes de la «síntesis social» [74]. Piensa que, por encima de los antagonismos creados por un sistema de desigualdad y artificial, se pueden descubrir los principios de una economía equilibrada que corresponden a las leyes constantes de la producción. No se trata de que estas leyes verdaderas deban ser inventadas o creadas arbitrariamente: será el constante reproche hecho a los diferentes socialismos,

72. *Ibíd.*, t. II, p. 400.
73. *Ibíd.*, t. I, pp. 184, 272; *Capacité politique des classes ouvrières*, pp. 374-399.
74. *Système des contradictions*, t. I, p. 225.

ignorar las realidades económicas y pretender fundar la sociedad nueva sobre utopías, sobre sentimientos o sobre ideales. Al poner por principio que el humanismo no puede engañarse [75], el Prólogo del *Sistema de las contradicciones* postula que no se pueden encontrar las leyes verdaderas de la economía fuera de la práctica real y que estas leyes, aunque viciadas por el sistema desigualitario les son, sin embargo, inmanentes y son susceptibles de ser observadas por una investigación crítica.

Las primeras *Memorias* sobre la propiedad, al denunciar la apropiación de la fuerza colectiva, subrayaban que la propiedad se destruía a sí misma por sus propias contradicciones, pero también añadían que tales prácticas sociales como las expropiaciones o las asociaciones designaban por adelantado la ineludible reorganización de la propiedad y la destrucción de la fortuna. *El consejo a los propietarios* insiste sobre el hecho de que la eliminación de la propiedad como derecho absoluto de usar y abusar no es sólo un futuro cierto, sino una práctica ya realizada y confirmada por las leyes. La igualdad de los bienes no es un ideal proclamado por un reformador, es la expresión de una tendencia inherente a la sociedad industrial y ya parcialmente realizada [76]. No es en modo alguno contradictorio, a los ojos de Proudhon, el afirmar a la vez que el sistema de la propiedad va al refuerzo de las desigualdades y que comporta, sin embargo, tendencias a la igualdad: efectivamente, estos procesos son simultáneos y conflictivos y la cuestionabilidad de la propiedad anuncia precisamente el advenimiento de la sociedad equilibrada.

Aunque los precios no cesan de ser tasados arbitrariamente por las oscilaciones de la oferta y de la demanda, no falta una ley que se manifieste en el seno de las transacciones y limite la arbitrariedad. Como indica el análisis del *valor constituido,* la actividad productora tiende a imponer su ley en la tasación de los productos. Siendo el trabajo la única fuente de riqueza, la única causa productora, tiende a eliminar por su desarrollo las tasaciones artificiales, la escasez, la opinión, los valores ficticios, y a fijar la relación de proporcionalidad de los productos por la cantidad de trabajo consagrado a la fabricación del objeto. En una sociedad liberada del robo capitalista, los precios se fijarían según la cantidad de trabajo realizado, teniendo en cuenta los excedentes necesarios a la producción y a su extensión. El principio de Adam Smith, dejando de ser un principio teórico, entraría en la práctica económica. Sin embargo, este principio se realiza en parte y las estimaciones arbitrarias no son más que oscilaciones alrededor de este nivel. El valor constituido se realiza espontáneamente y constituye ya el límite del que los precios no pueden diferenciarse ampliamente más que en las coyunturas de crisis: es una «fatalidad económica» [77]. Esta tendencia a la constitución de los valores opera

75. *Ibid.,* Prólogo, p. 52.
76. «La igualdad de los bienes está hoy en las instituciones y en los hechos», *Avertissement aux propiétaires,* p 226.
77. *Système des contradictions,* t. I, p. 114.

en el mismo interior del régimen de la propiedad, la *socialización* del capital e impulsa a la sociedad a la igualdad de condiciones [78].

Proudhon descubre de esta forma en la evolución del régimen de la propiedad un doble proceso de descomposición y de reorganización. Aunque quiere demostrar que el acaparamiento privado comporta necesariamente crecientes contradicciones, quiere del mismo modo demostrar que la sociedad desigual lleva en sí misma procesos que no harán más que continuarse en la sociedad socialista pues corresponden a las leyes «reales» de la producción. A la vez rechaza una concepción catastrófica por la cual el capitalismo conduciría al hundimiento total y una concepción evolucionista que consideraría el paso sin revolución a la sociedad socialista. Desde 1851, los análisis propuestos en el *Manual del especulador* y en *De la justicia* insistirán ante todo sobre la exasperación de las contradicciones: el crecimiento de la especulación, el aumento del poder de la feudalidad industrial, intervendrán para agravar las tensiones o impedir las regulaciones normales de las transacciones. En esta medida los procesos económicos estarán más exteriorizados por relación a las clases sociales que no lo estaban antes de 1848: sin embargo, la corrección que Proudhon aporta a su concepción de la *síntesis* viene a confirmar su deseo de descubrir, en el mismo interior del régimen capitalista los indicios de la futura sociedad. Efectivamente, en el momento en que examinaba en el devenir de la economía un movimiento necesario hacia el advenimiento de la síntesis, era inducido a subrayar la discontinuidad entre las formas contradictorias del sistema y las estructuras de la sociedad igualitaria. En el *Sistema de las contradicciones,* al describir el movimiento dialéctico de avance por el cual la sociedad superaría sus contradicciones, debía insistir sobre el carácter negativo de cada categoría y sobre la urgencia de negarlas [79]. Al afirmar, por el contrario, en los escritos posteriores a 1851, que «la antinomia no se resuelve» [80] restituye a las categorías una perennidad y una funcionalidad que les negaba. Si las dialécticas de la competencia y del monopolio, de la propiedad privada y de la socialización no deben resolverse en una síntesis sino balancearse en un equilibrio dinámico, es desde luego porque las antinomias anteriores contenían una racionalidad y correspondían ya a ciertas exigencias de la sociedad industrial.

Es necesario matizar consiguientemente estas indicaciones provisionales sobre la exterioridad de los procesos económicos en relación con las clases sociales y sus necesidades. Si los grupos sociales son por diferentes motivos víctimas de las contradicciones que les escapan no dejan, sin embargo, de participar en una producción colectiva según formas en las que su voluntad se concilia parcialmente con la necesidad económica Pero este problema no puede ser aclarado más que abandonando un estudio única-

78. *Ibíd.,* p. 133.
79. *Ibíd.,* t. I, pp. 135-136.
80. *De la justice,* estudio 3.°, t. II, p. 155.

mente de la economía capitalista y volviendo a las contradicciones en el seno de la *sociedad económica.*

4. El concepto de sociedad económica

Desde las primeras *Memorias* sobre la propiedad Proudhon sustituye una problemática económica por una problemática socio-económica que hace aparecer, bajo la apariencia de economía, la realidad de la relación social[81]. Esta fórmula simplificada que hace de la propiedad un robo y de la fortuna una alienación del trabajo, al revolver los análisis complejos sobre la formación del capital, interpreta el fenómeno aparentemente económico de la propiedad como una relación social entre el grupo poseedor de los medios de producción y el de los no-poseedores. Si la propiedad es un robo y si esta relación es suficientemente explicativa de la naturaleza y del proceso de renovación del capital, será necesario, para comprender el funcionamiento del régimen de la propiedad, examinarlo como una totalidad social y descubrir en primer lugar la división social que permitirá dar cuenta de la apariencia. La noción de robo no es una noción polémica, designa una relación real entre dos grupos sociales o, en otros términos, entre clases antagónicas.

La explicación de este robo confirma la necesidad de sustituir conceptos económicos por conceptos nuevos salidos de una ciencia diferente, la *ciencia social.* Efectivamente, por encima de las variaciones accidentales en la formación de la fortuna y que podrá señalar una ciencia puramente económica, la esencia del capital no puede ser desvelada más que por conceptos originales que signifiquen modalidades de acción colectiva: trabajo, apropiación, fuerza colectiva. Sólo la constitución de un poder social específico, salido de la síntesis de los trabajos individuales y sin embargo heterogéneos, permite hacer inteligible esta renovación del capital: la realidad de lo colectivo y la realidad de la fuerza social condicionan la apropiación privada y permitirán la explicación. Los conceptos sociológicos aparecen aquí como conceptos englobantes, que hacen inteligible lo parcial.

De esta forma, Proudhon rehúsa seguir la economía política en sus propios términos. En lugar de reflexionar sobre la producción y la circulación de las riquezas en la forma de los economistas, se esfuerza por pensar en términos sociológicos los conceptos económicos, o, según sus términos, descubrir por encima de las contradicciones económicas, las leyes de la sociedad. Desde entonces el diálogo con el economista está condenado al fracaso, como lo confirma la discusión con F. Bastiat con respecto al capital.

Discutiendo el problema de la legitimidad del interés, Proudhon acepta

81. Cf. Jean Bancal, La socioeconomía de Proudhon, *Cahiers de l'I.S.E.A.,* Instituto de Ciencia Económica Aplicada, abril 1966.

definir la economía como una «mutualidad de servicios», una sucesión de intercambios de servicios recíprocos [82] pero interpreta inmediatamente el servicio como una relación entre el grupo de los prestamistas y el grupo de los productores. De la noción de servicio, Bastiat deducía que el préstamo del capital, ya que realizaba un servicio, debería ser remunerado y que, además, el capital al ser el resultado de un trabajo acumulado, debería ser progresivamente cobrado. Proudhon objeta a este razonamiento que la acumulación del trabajo pasado no es suficiente para crear el capital con sus propiedades particulares para producir fortuna y renovarse por sí mismo. El producto acumulado no se convierte por naturaleza en productor de intereses: para que se transforme en capital, es necesario que sea tasado, definido y que se instituya una cierta modalidad de relaciones entre el poseedor y el no-poseedor.

El producto acumulado no es por sí mismo un capital, no lo es hasta que se instituye una cierta forma de relación social. El préstamo con interés no es más que una forma de intercambio entre hombres [83]. En esta perspectiva, sólo se puede descubrir por encima de la apariencia del capital, una relación de desigualdad fundamental entre los prestamistas capitalistas y los trabajadores. El prestamista al deshacerse provisionalmente de su bien «no se priva» [84], presta un instrumento que él sería incapaz de hacer prosperar; el trabajador, por el contrario, está absolutamente obligado a apelar al capitalista para utilizar medios de producción y obtener un salario. De esta forma se instituye, en realidad, una relación de fuerza donde el capitalista impone al trabajador sus condiciones, obtiene fraudulentamente una parte de la producción, cuando en realidad es un impostor, y cuando su capital no podría por sí mismo transformarse en fuente de beneficio. Lo que la economía política llama el interés del capital, no tiene por realidad y por origen más que la apropiación del trabajo, o, en otros términos, «una conspiración de los capitalistas contra los trabajadores, un pacto de rapiña y asesinato» [85].

Esta subordinación de los conceptos económicos a los conceptos sociológicos de clases, alienación, explotación, obedece a dos preocupaciones que no cesarán de reencontrarse: la búsqueda de las leyes «verdaderas» de la sociedad y la denuncia del régimen de la propiedad. Proudhon se ha propuesto, efectivamente, desde sus primeros escritos, descubrir las «leyes de equilibrio» de la sociedad y formular la teoría de una sociedad igualitaria a la vez librada del despotismo de la propiedad y del despotismo de la comunidad. Cualquiera que sea el carácter utópico de este proyecto, proporciona a Proudhon un modelo social que le permite descubrir, por contraste, las oposiciones sociales del régimen de la propiedad. El

82. *Intérêrt et principal, Mélanges,* Lacroix, t. XIX, pp. 188-189.
83. «De manera que la idea de capital indica una relación esencialmente social, un acto sinalagmático, fuera del cual el producto queda producido», *ibíd.,* p. 285.
84. *Ibíd.,* p. 197.
85. *Ibíd.,* p. 219.

objetivo de Proudhon es formular no una ciencia económica sino según sus propios términos, una ciencia social, concerniente a esta realidad, la sociedad, de la que él afirma su especificidad. Además, al formular su denuncia del régimen de la propiedad, Proudhon rehúsa disociar los fenómenos económicos de los fenómenos sociales, considerando que las nociones económicas no pueden encontrar su sentido real más que en una interpretación crítica de la totalidad social. Proudhon se retrae a la dificultad de asociar los términos económicos y los términos sociológicos. Evitando disociar estos términos, rehúsa establecer un lazo de causalidad entre la estructura económica y la estructura social, e intenta, por el concepto de *sociedad económica,* definir una totalidad económico-social. Este concepto totalizante designa, no solamente las relaciones de producción y la división en clases antagónicas sino también las instrumentaciones utilizadas por la sociedad considerada y las significaciones inmanentes, inconscientes o explícitas.

Proudhon integra, en este concepto, instrumentos de trabajo tales como las máquinas y las modificaciones tecnológicas: en la sucesión de las «épocas» del *Sistema de las contradicciones,* las máquinas designan una categoría económica, lo mismo que la división del trabajo, la competencia y el monopolio [86]. Es decir, que no es posible distinguir los medios materiales de la totalidad económica, ni introducir una relación de causalidad entre el desarrollo tecnológico y las estructuras sociales. El análisis hace aparecer un conjunto de relaciones dialécticas entre la mecanización y las exigencias económicas ya que la mecanización es provocada por la necesidad de contener los precios de reventa e inversamente entraña consecuencias contradictorias al interior del sistema. Más exactamente, la mecanización es contemporánea a todo el sistema social y no constituye más que uno de sus términos dialécticos: es necesario, pues, esperar a que sus consecuencias se hagan sentir bajo múltiples formas y que inversamente su desarrollo sea entorpecido o favorecido por las diferentes contradicciones del sistema. De esta forma la introducción de las máquinas será a la vez fuente de paro forzoso, miseria y crisis, y en otro plano, fundamento de la jerarquización autoritaria, ya que el desarrollo de las técnicas acrecienta el servilismo del trabajador y el acaparamiento del saber por el capital [87]. Inversamente se deberá relacionar de forma idéntica la mecanización con la necesidad de producir más, con el deseo de los industriales de deshacerse del asalariado [88] y con las amenazas contenidas en las crisis y en la competencia. Si la máquina es un instrumento material, inmediatamente es una relación social: instituye un cierto tipo de relación entre los hombres al mismo tiempo que se utiliza para reformar estas relacio-

86. Marx critica esta asimilación: si la fábrica es una relación social, las máquinas no son más que una fuerza productora. Proudhon anota frente a este reproche: «es un filósofo quien dice esto», *Misère de la philosophie,* COSTES, 1950, p. 158.
87. *Système des contradictions,* t. I, p. 195.
88. *Ibid.,* p. 183.

nes. Proudhon no distingue en su análisis la mecanización y la fábrica, la máquina y la relación social realizada en el grupo productor: de esta forma integra la instrumentación como un elemento subordinado a la totalidad social y rehúsa hacer del desarrollo del maquinismo un factor privilegiado del cambio social.

Esta preocupación de descubrir la sociedad económica del régimen de la propiedad en su totalidad, y no en su economía como dominio distinto, induce a repensar la división de la sociedad en cada una de las contradicciones. Este antagonismo de clases sociales no constituye una contradicción particular del sistema, sino por el contrario, la dimensión general de una sociedad definida por el robo económico y la explotación. Se sabe, por el análisis de la alienación de las fuerzas colectivas, que la realización de la fortuna no es posible más que por la división de la sociedad entre propietarios y productores y que de esta forma «la distinción de la sociedad en patriciado y proletariado» y «la guerra del capital y del trabajo» [89] constituyen la dimensión fundamental de este régimen. Tampoco este antagonismo, situándose al nivel de la sociedad en su totalidad, puede recibir una explicación simple. Cada momento del régimen de la apropiación privada participa de este antagonismo y lo refuerza. La división del trabajo, al reducir al obrero a una actividad parcelaria, introduce una separación entre una élite encargada de la organización y los obreros cuya descualificación facilita la disminución de los salarios. El maquinismo acrecienta la posesión de los instrumentos al mismo tiempo que mantiene un paro forzoso constante. La competencia, al intensificar la competición entre los industriales y las amenazas de la quiebra, induce a una lucha incesante contra las exigencias del proletariado. Todavía más importante es la aparición del monopolio: permite a los propietarios fijar arbitrariamente los salarios y los precios para su interés ya sea conforme o contrario al interés social [90]. Al ser el valor artificialmente definido en función de los beneficios a obtener, el capital puede acrecentar arbitrariamente su apropiación y mantener a los trabajadores en el paro forzoso y en el subconsumo.

Los remedios y las atenuaciones que parecen aportar a esta guerra del capital y del trabajo la subida de los impuestos y el sistema de crédito no son más que ilusorios y no hacen más que agravar, en realidad, el antagonismo. El impuesto que debería, en el espíritu del legislador, ejercer sobre los propietarios un reintegro proporcional al capital, no es más que aparentemente proporcional a la renta [91]; y el crédito grava todos los productos con una sobretasa que deben pagar todos los consumidores mientras que los intereses no están más que en manos de los prestamistas [92]. De esta forma, a cada nivel de la economía política, división del

89. *Ibíd.*, p. 85.
90. *Ibíd.*, p. 274.
91. *Ibíd.*, pp. 296-98.
92. *Ibíd.*, t. II, pp. 128-129.

trabajo, maquinismo, competencia, monopolio, sistema del impuesto y del crédito, se ve la «distinción» que se cruza entre el capitalista y el trabajador: cada segmento del sistema, aparentemente destinado a favorecer el interés general, tiene por efecto reforzar la concentración de las riquezas en las manos de un pequeño grupo y a mantener o agravar la miseria de los trabajadores. La organización del trabajo no cesa de renovar la explotación del mismo, el «antagonismo» de las clases sociales, la «guerra» del capital y del trabajo [93].

Sin embargo, Proudhon no concluye que el régimen de la propiedad se base sobre la división en clases y no define el enfrentamiento de las clases como el fundamento de este régimen. Esto sería investigar de nuevo un elemento dominante o un factor determinante, lo cual se esfuerza por evitar. Históricamente, la división de clases no ha precedido a la institucionalización del robo de la propiedad: la historia de la propiedad demuestra por el contrario que la guerra de clases se desarrolla progresivamente a medida de la apropiación del trabajo colectivo, como si la propiedad precediera a la lucha de clases. Sin pretender dar una historia rigurosa de las formas de propiedad, el capítulo del *Sistema de las contradicciones* dedicado a este aspecto evoca, no el paso de una división social a la apropiación, sino la «depravación» del sistema de la propiedad y el progresivo desarrollo de las antinomias sociales. El deseo de Proudhon no es fundar la propiedad sobre la división, sino sobre todo demostrar el paso de lo funcional a lo disfuncional, subrayando que la propiedad desempeñaba originariamente funciones necesarias y que ha engendrado por su propio desarrollo contradicciones y en particular la guerra de clases. Y de la misma forma, en la sincronía de las contradicciones, la lucha de clases no es el fundamento de la totalidad social, sino más exactamente su organización general que permite comprender las contradicciones pero que también debe comprenderse por el juego de las contradicciones particulares. La intención de Proudhon en este estudio no es aislar el fenómeno de la guerra de clases, sino por el contrario el integrarla en la sociedad económica para demostrar cómo la pluralidad de las contradicciones conduce al sostenimiento y al refuerzo de los antagonismos sociales. De esta forma no será necesario esperar a que una clase social pueda convertirse en agente de una transformación económica manteniéndose en el interior del sistema: en tanto las clases sociales, propietarias o laboriosas, actúan en el interior del sistema y persiguen los objetivos impuestos por la naturaleza del sistema, no podrían dominar su funcionamiento. Las tentativas hechas en vistas de superar las contradicciones, como las luchas parciales llevadas a cabo por las clases obreras, contrastan necesariamente con la lógica de las contradicciones. Sin que el *Sistema de las contradicciones* exponga esta conclusión, sugiere que una acción colectiva, dirigida a una

93. «La sociedad está natural y necesariamente dividida en dos castas, una casta de capitalistas explotadores y una casta de trabajadores explotados», *Intérêt et principal, Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p 241.

transformación de las condiciones generales de la sociedad, debería orientarse hacia una «mutación» fundamental del sistema ya que todo «paliativo» está destinado a fracasar ante la necesidad interior del sistema. Pero entonces se encuentra planteada la cuestión de saber quién será el agente de esta mutación y qué clase social está en estado de separarse [94] del régimen de la propiedad para destruir sus fundamentos. La dificultad es por otra parte más aguad en este nivel de la obra de Proudhon donde los análisis económicos han subrayado ante todo el poder de las contradicciones y la incapacidad de los hombres y de las clases para controlar los conflictos económicos de los que sin embargo son sus autores.

Los escritos anteriores a 1848 dedicados especialmente al estudio de la sociedad económica no responden completamente a los problemas planteados por la urgencia de engarzar una acción colectiva contra la desigualdad social. Por lo menos indican cuáles son las condiciones de posibilidad de una tal acción y en qué sentido debería ser efectuada.

El acto social es posible y una modificación puede ser aportada a las contradicciones y a las estructuras en razón de la misma esencia de lo social que no es una naturaleza de datos constantes sino el resultado incesantemente modificado del esfuerzo colectivo. Como Proudhon expresa en la *Creación del orden,* la historia de una sociedad es esencialmente la historia de su trabajo y su desarrollo se basa sobre las formas sucesivas de su producción [95]: el trabajo es la «fuerza plástica [96] que da a la sociedad su movimiento y sus transformaciones. La organización del trabajo resultante de la coordinación de los esfuerzos individuales traza la organización general de la sociedad en su armonía o sus contradicciones. Si es posible distinguir cuatro «movimientos generales» que aseguran la evolución de una sociedad —*orgánico, industrial, legislativo y científico*—, estos cuatro movimientos deben ser relacionados a la actividad de producción como su fuente. El acto del trabajo constituye el «foco de la vida social» [97], prestando a la totalidad sus caracteres de movilidad y su intención de una conquista de la naturaleza y de una mejora de las condiciones de existencia.

Pero, si el trabajo es a la vez personal y colectivo y si se puede hacer una cierta comparación entre el esfuerzo individual y el esfuerzo social, es precisamente el trabajo en tanto acción colectiva quien debe ser considerado como origen del movimiento social. Efectivamente, el análisis hace aparecer una discontinuidad de naturaleza entre el esfuerzo individual y los trabajos organizados: la cohesión de los trabajos individuales genera

94. *Capacité politique des classes ouvrières,* pp. 236-237.
95. *Création de l'ordre,* p. 298.
96. «El trabajo es la fuerza plástica de la sociedad, la idea tipo que determina las diversas fases de su crecimiento, y por consiguiente todo su organismo, tanto interno como externo», *ibíd.,* p. 421. «El trabajo... actividad creadora... la gran matriz de la civilización», *Système des contradictions,* t. II, p. 405.
97. *Création de l'ordre,* p. 421.

una fuerza que les es heterogénea, la fuerza colectiva, y cuya apropiación constituirá la marca esencial del régimen de la propiedad. Este acto colectivo debe ser el objeto de la ciencia social y su conocimiento permitirá entrever los caracteres de una sociedad desalienada. Sin embargo, sin que estas leyes sean descubiertas, el acto colectivo manifiesta una finalidad interna y reviste todos los caracteres de la acción racional. El grupo social se manifiesta como el sujeto de una acción casi voluntaria y portadora de significados. Al insistir sobre el hecho de que la génesis de las organizaciones del trabajo, como la división y la propiedad, es una génesis espontánea, Proudhon subraya que el esfuerzo colectivo se organiza según una racionalidad inmanente, pero sugiere que la sociedad actúa aquí como sujeto cuando los hombres no son conscientes de los fines que persiguen. Al instituir la propiedad, el grupo social relaciona al propietario con su suelo, organiza la protección del débil, prepara la acumulación del excedente, crea una institución que desempeñará un conjunto de funciones necesarias. Lejos de que estas creaciones tengan un carácter mecánico, pueden compararse a las acciones de un organismo inteligente que obedece de cualquier manera a una forma de razón.

Proudhon supone, pues, más allá de las contradicciones engendradas por el régimen de la propiedad la posibilidad de una sociedad equilibrada donde las creaciones sociales corresponderían a las necesidades reales de los hombres y donde la sociedad realizaría espontáneamente su equilibrio [98]. Pero la apropiación de la fuerza colectiva tiene como consecuencia destruir esta espontaneidad y hacer imposibles el equilibrio social y la verdadera participación del individuo en la producción y en la repartición. Por el robo perpetrado en beneficio de los propietarios y por la violencia ejercida contra los productores, la leyes «reales» [99] de la economía se encuentran comprometidas y un orden «oficial», es decir, artificial se establece, donde el trabajo cristaliza en sistema y donde la espontaneidad cede el lugar a la fatalidad. El desarrollo del sistema, en su lógica y en su necesidad, viene a frustrar las esperanzas de los diferentes grupos sociales, destruye las relaciones de igualdad entre los hombres, separa al hombre del hombre, desposee a los productores de su obra [100]. A medida que se despliega el juego de las contradicciones, se intensifica la desposesión del hombre.

Si estas características no son suficientes para definir el contenido de un programa revolucionario, anuncian su espíritu y designan sus objetivos generales. Al dirigir la crítica sobre el problema de la propiedad, las primeras *Memorias* han indicado que las injusticias y los tormentos de la sociedad no provenían de un sistema político particular, sino de la organización socio-económica y de la apropiación de la fuerza colectiva. Sin desarrollarlo tan ampliamente como lo harán las obras posteriores, las obras

98. Esta teoría optimista se desdibujará en los trabajos posteriores a la Revolución de 1848.
99. *Carnets,* n.° 6, t. II, p. 272.
100. *Système des contradictions* t. II, p. 228.

que preceden a la Revolución de 1848 indican claramente que no se deberá esperar ni de una revolución política, ni de una reforma parcial de las ideologías o de las costumbres, la solución del problema social: ya que el orden social se funda en primer lugar sobre la organización o la desorganización de las fuerzas económicas, no es más que de una mutación socio-económica de donde podrá provenir la instauración de una sociedad justa. No se podrá esperar de una modificación parcial o de una simple reforma la desaparición del sistema de la propiedad, lo que haría suponer que no encubre necesidad interna. Será necesario pues que se opere, no una reforma, sino una «mutación», es decir, una revolución de la sociedad económica en sus relaciones fundamentales para que se instaure una sociedad liberada de sus conflictos y de sus contradicciones. La «reforma de mundo» [101] pasa por el cambio de las relaciones sociales. Esta mutación revolucionaria concierne esencialmente a la naturaleza de la relación social y es precisamente una revolución social lo que interesa realizar. No se podrá esperar un desarrollo de las fuerzas productoras que ocasione la liquidación social ya que las fuerzas productoras no son más que una de las épocas del sistema y su evolución se integra en el conjunto del régimen sin asumir en él un papel determinante. No se trata exactamente de operar una revolución económica sino de crear nuevas relaciones sociales por las cuales se establecerá la nueva forma de actividad colectiva. El objetivo de la revolución debe ser organizar el trabajo sobre una base social igualitaria o, en otros términos, organizar la fábrica, ya que las relaciones sociales que se instituyen en la fábrica son determinantes de las relaciones generales del conjunto social [102]. Por esto Proudhon, al buscar las leyes de la organización social, insiste mucho más sobre las reglas de la relación y del cambio que sobre la organización de la producción. Efectivamente, el punto esencial de la mutación social, le parece ser el establecimiento de un nuevo modo de relación entre los productores, una mutua relación, cuya realización comportaría el hundimiento de las antiguas relaciones de explotación y todo el sistema capitalista de contradicciones. Contra el acaparamiento realizado por el capital, se trata de suprimir el «error de cuenta» que oponía las clases sociales y de restablecer entre los productores las reglas de un intercambio igual. Las formas particulares de la organización de la producción se deducirán de esta transformación fundamental de las relaciones del cambio.

Así pues, la revolución será a la vez, destrucción y conservación: si tiene por objeto el destruir todo el edificio de la apropiación, también debe encontrar, por encima de las anomalías engendradas por el capitalismo, las leyes «reales» de la economía que restan subyacentes, las leyes del trabajo y de los cambios, las reglas de la mutualidad cuyas formas parciales se manifiestan desde antes de la revolución. Sobre este aspecto,

101. *Création de l'ordre,* p. 419

102. «La unidad constitutiva de la sociedad es la fábrica», *Système des contradictions,* t. I, p. 238.

las obras anteriores a la Revolución de 1848 no aportan una respuesta suficiente; pues de la importancia reconocida a estas formas parciales dependerá la orientación de la acción revolucionaria. Si la mutualidad tiende por sí misma a desarrollarse en la economía de la propiedad, podría pensarse una evolución del sistema hacia la igualdad de los intercambios; si por el contrario, el sistema tendiera a obstaculizar la extensión de la mutualidad, una revolución violenta se haría indispensable. La experiencia de la Revolución de 1848 iba a permitir a Proudhon responder más explícitamente a estas cuestiones.

Capítulo tercero

LAS CLASES SOCIALES

La sucesión de las obras de Proudhon, que lleva de un análisis del robo capitalista a una reflexión sobre *La capacidad política de las clases obreras,* traza una evolución general en la concepción de las clases sociales. En las *Memorias* sobre la propiedad, el análisis de la apropiación capitalista propone una definición de la clase social en términos económicos: la oposición entre capital y trabajo no se da como fundamento del antagonismo de clases sino como este antagonismo mismo en su esencia. El antagonismo social se confunde con la explotación económica y las clases sociales se confunden con su situación en las contradicciones económicas. De la misma forma que la burguesía se define por la posesión de los medios de producción, las clases obreras se definen por la expoliación de la cual son víctimas y por su condición de asalariadas. Pero estos primeros análisis no indican cómo una clase puede acceder a la acción política y qué relaciones unen la situación económica de una clase con su manifestación como sujeto histórico. El problema será planteado por la Revolución de 1848, donde Proudhon al afirmar la posibilidad para las clases obreras de realizar la revolución social, no negará que las clases medias puedan asumir este papel, pareciendo a veces dudar entre estas dos interpretaciones. La respuesta definitiva estará dada en la última obra que tendrá por objeto demostrar que el proletariado es la única clase susceptible de dirigir el movimiento social y que se esforzará por sintetizar las condiciones por las cuales una clase puede imponerse a la totalidad social.

La crítica de la propiedad ha hecho aparecer, en el corazón de la sociedad económica, una relación de alienación por la cual la propiedad acapara la fuerza colectiva y el producto efectivo del trabajo. La sociedad se encuentra dividida en dos categorías económicas o, en otros términos, en dos clases sociales ya que el antagonismo económico es sinónimo del anta-

ción se constituirán progresivamente las clases rivales. A este nivel, las clases sociales fueron menos los autores de su historia que el resultado de las crecientes contradicciones económicas.

Así pues, por su modo de participación en el trabajo colectivo y particularmente por su papel productivo o parásito es por lo que deberían definirse las clases. Proudhon reemprende aquí la definición que da Saint-Simon de las nuevas clases sociales caracterizándolas por su papel de productor, pero aplicando a los poseedores de capitales la denuncia que Saint-Simon reservaba a los feudales y a los juristas. La burguesía se definirá por la apropiación de los instrumentos de producción o, más exactamente, por el incesantemente perseguido acaparamiento del beneficio, es decir de una parte del trabajo hecha por los asalariados. Es menos el hecho de la propiedad lo que define a la burguesía que el robo operado contra los trabajadores: el solo hecho de la propiedad no define más que una clase privilegiada mientras que el robo define una clase parásito que no subsiste más que por el trabajo de los verdaderos productores [9]. La burguesía es esta clase social que no cesa de acaparar lo que no produce, ya que el capital es por sí mismo improductivo, y se define como clase explotadora.

Por lo mismo, en el lado opuesto de esta clase pudiente y dominante, la clase obrera parece caracterizarse por la desposesión de los instrumentos de producción. Pero, aunque está condenada a la miseria, no es ésta quien la define en tanto que clase en el seno del sistema de la propiedad: la desposesión se inscribe únicamente como signo negativo de la condición obrera, la necesidad que obliga al individuo a buscar un salario por la venta de su trabajo. Es proletario «todo individuo que únicamente subsiste por su trabajo» [10], aquel que no interviene en el sistema más que realizando su trabajo. «Obreros, trabajadores, asalariados, proletarios» [11], estos términos son sinónimos, los cuales subrayan que esta clase da al esfuerzo colectivo el trabajo manual a cambio de un salario. La clase obrera se define por la oposición al capital como el sujeto del trabajo social.

Se derivan de esta primera definición, en el interior del régimen de la propiedad, las características socio-económicas de la exploración. Clase trabajadora, la clase obrera es necesariamente la clase expoliada, aquella cuyo salario no puede volver a comprar el producto y que no está comprometida con el capital más que por el único fin de producir el interés y fortuna. Socialmente, es inmediatamente una clase subordinada, dominada por la burguesía y por los mecanismos contradictorios del sistema. En el plan jurídico, la clase obrera se encuentra unida a la clase burguesa por el contrato individual que liga cada trabajador con su empresario, pero simultáneamente es excluida de la solidaridad burguesa: ella subsiste «fue-

9. «Se entiende por burgués todo particular que vive especialmente del arrendamiento de sus tierras, del alquiler de sus casas, del interés de sus capitales, de los beneficios de sus empresas», *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 139.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.,* estudio 8.°, p. 460.

ra de la solidaridad burguesa» [12], desprovista de los privilegios conferidos por la propiedad y las protecciones jurídicas de las que se encuentra cubierta la clase burguesa. Sin embargo Proudhon matiza esta definición y reconoce que el nivel del asalariado debe ser tomado en consideración en esta definición: si los obreros y los empleados que reciben un salario excepcionalmente elevado son teóricamente miembros de la clase proletaria, deben ser racionalmente excluidos en razón del nivel de su renta. Sin que Proudhon justifique esta reserva se puede pensar que la transgresión del precio medio del trabajo hace participar a estos trabajadores en la repartición del beneficio y los sitúa en el rango de la burguesía [13].

De esta forma, después de la relación fundamental de la apropiación del trabajo que escinde la sociedad en dos fuerzas antagónicas, la sociedad económica se encontrará dividida en dos clases rivales y este conflicto deberá resumir todas las contradicciones sociales. Ahora bien, en el curso de estos análisis históricos y políticos, Proudhon añade a esta dicotomía reflexiones sobre el campesinado [14], e introduce en el seno de la clase privilegiada una separación entre la alta burguesía o feudalidad industrial y la clase media. Esta distinción, esbozada antes de la Revolución de 1848, tomará un relieve particular a partir de 1850 y será indispensable para una justa comprensión del golpe de estado del 2 de diciembre.

Por el término de *alta burguesía,* o clase superior, Proudhon designa a los más grandes propietarios, las «notabilidades» [15] de la industria, del comercio, de las finanzas cuyo poder político y económico le parece creciente a medida de la concentración industrial y del desarrollo de los monopolios. Esta nueva burguesía constituye una aristocracia capitalista y terrateniente comparable a la antigua nobleza: dispone «casi soberanamente» [16] de medios financieros, de la gran industria y del alto comercio. Es necesario añadir a esta categoría social los administradores de las grandes compañías como los altos funcionarios de la administración, del clero, del ejército y de la magistratura [17]. La constitución de esta lista hace aparecer de nuevo que los límites de una clase no están fijados únicamente según el criterio de actividad productora, sino también según el nivel de rentas y de su provenencia.

Esta distinción entre la alta y baja burguesía no corresponde a una

12. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 95.
13. «Sin embargo, existe la costumbre de incluir en la burguesía... de entre los empleados o trabajadores, aquellos cuya renta supera en una cierta cantidad la renta media de todos los miembros de la nación», *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 139.
14. En particular, *Carnets,* número 3, t. I, p. 38; número 6, t. II, p. 294. *Capacité politique des classes ouvrières,* pp. 65-71. Habrá que estudiar detalladamente las indicaciones de Proudhon sobre el campo; ellas van desde la denuncia satírica a la afirmación de una posible conciliación con las clases obreras (*Capacité politique des classes ouvrières,* pp. 65-71). Pero Proudhon no concede, en modo alguno, a la clase campesina un proyecto político autónomo.
15. *Manuel du spéculateur,* Lacroix, t. XI, p. 400.
16. *Révolution sociale demontrée,* p. 125.
17. *Manuel du spéculateur,* p. 401.

simple diferencia de grado entre dos extractos de una misma clase, sino más bien a una nueva distribución en dos clases susceptibles de manifestar dos políticas divergentes y antagónicas. En 1850, con sus artículos en diarios, Proudhon luchará para separar la clase media de la nueva feudalidad, afirmando que los intereses objetivos de la burguesía media deben conducirla a asumir una política independiente, y, en 1864, en *La capacidad política de las clases obreras,* dará como tarea del proletariado arrastrar bajo su dirección a esta clase intermedia. Desde entonces, a nivel del análisis histórico, la división de la sociedad en dos fuerzas antagónicas, el capital y el trabajo, da lugar a una división en tres clases: la burguesía, la clase media, la clase obrera o proletariado [18].

La posibilidad de mantener estas dos clasificaciones aparentemente contradictorias se funda sobre la misma noción de clase productora que define, para la clase media, un estatuto ambiguo. Proudhon mantiene en su definición de la alta burguesía el criterio de la participación en el trabajo o en el beneficio: la feudalidad industrial es esta clase cuantitativamente minoritaria que no vive más que de la fortuna o de su participación [19]. Esta clase puede compararse a la antigua nobleza: no vive más que de la explotación del trabajo y no participa en forma alguna en la producción efectiva. Por el contrario, la clase media se encuentra en una situación intermedia desde el punto de vista económico, pues, si detenta la propiedad de sus instrumentos de trabajo, no vive de los intereses de estos capitales, sino de los servicios que proporciona al utilizarlos. En la medida en que el pequeño industrial tiende a utilizar su capital como medio de extorsión del beneficio, se acerca a la gran burguesía parasitaria, pero en la medida en que se inserta en la actividad del trabajo aportando a él sus aptitudes, se coloca entre los productores. En cuanto sólo vive de su producto, el pequeño empresario se acerca más al proletariado que a la alta burguesía: sin duda es el propietario de sus instrumentos pero la participación en la actividad de producción y la obtención de los medios de existencia por el trabajo personal importan más que la posesión. La clase media se acerca a la inferior en cuanto que ella es también «industriosa» [20]. Además, esta clase media se distingue de las otras dos en que sus miembros son los sujetos responsables de su producción: a diferencia del asalariado que no posee iniciativa alguna industrial, el boticario, el propietario campesino, el pequeño industrial, trabajan «por su cuenta» [21], organizan libremente su producción igualmente que son los responsables de sus quiebras. Del mismo modo, sin renegar su análisis dicotómico de la sociedad económica, Proudhon es llevado a interrogarse sobre la aptitud

18. *Révolution sociale demontrée,* pp. 124-125.
19. «Esta clase... que vive de la renta de los capitales, de la renta de las propiedades, del privilegio de los favores, de la dignidad de los empleos y de las sinecuras», *ibid.*
20. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 192.
21. *Révolution sociale demontrée,* p. 125.

política de esta clase cuya situación social no determina completamente su suerte. Sin contradecir la repartición de la sociedad en tres clases, el análisis dicotómico designa la clase media en sus caracteres esenciales, no porque ella esté «traqueteada» entre las dos clases rivales, sino porque participa a la vez de la gestión y del beneficio, de la producción y de la explotación.

Esta imposibilidad de prever totalmente la política de una clase a partir de su papel en la producción sugiere que una clase no está enteramente definida por sus caracteres económicos. Y, en efecto, a nivel del análisis económico, no se revelan todavía todas las características de la clase social y no se puede percibir integralmente por qué procesos internos o por qué transformaciones una clase podría intervenir como sujeto de una acción política. En el *Sistema de las contradicciones,* burgueses y proletarios están comprometidos en una situación que designa su pertenencia de clase pero que no hace de la clase una unidad colectiva actuante. Sin duda los esfuerzos de los capitalistas contra los proletarios son paralelos y toman las características de «una liga» pero se trata de una cohesión impuesta por la naturaleza del sistema y no de una empresa colectiva voluntaria. Al perseguir la explotación, el burgués no hace más que satisfacer su interés individual: su acción depende de sus intereses privados y de la situación objetiva donde está metido, no se inspira en los asuntos colectivos de su clase. En el conjunto de las contradicciones económicas, la clase se encuentra constituida desde el exterior por la conjunción de los esfuerzos individuales y por las necesidades del sistema. Cuando una reacción social se manifiesta contra las desarmonías engendradas, no es el hecho de una clase sino la obra de la sociedad en su conjunto, reactuando contra las contradicciones que la amenazan; el impuesto, el equilibrio de la balanza del comercio, no están constituidos por una clase burguesa consciente de sus intereses, sino por la sociedad global que tiende a restablecer sus equilibrios internos. La clase no parece constituir este nivel, más que el conjunto de los individuos, dados a una misma tarea en la producción.

Las indicaciones de Proudhon posteriores a la Revolución de 1848 completan esta definición y permiten comprender cómo una clase, una vez constituida por el conjunto de las transformaciones económicas puede convertirse en el sujeto de una acción. Esta mutación, de la situación a la acción, se hará posible por el hecho de que una clase no es solamente una identidad de situaciones económicas, sino también un conjunto de características socio-culturales comunes que diferencian sus miembros de otras clases sociales. Como lo precisan las *Noticias de la Revolución,* escritas en 1861, una clase social, reunida desde luego por el juego de las transformaciones económicas, tiende a constituir «un tipo aparte» [22] po-

22. «La naturaleza no crea más burgueses que nobles, sino la distinción de las clases una vez hecha por el juego de los intereses y de las evoluciones de la sociedad, la burguesía tiende a constituir, como en otro tiempo el noble y el sacerdote, un

seedor de características sicológicas y culturales específicas, «su lenguaje, sus sentimientos, sus hábitos» [23].

Los conceptos que conciernen a las individualidades, hábitos, sentimientos, espíritu pueden ser válidamente utilizados para describir los diferentes miembros de una clase y la clase en su unidad. De esta forma sus miembros poseen en común costumbres, conductas constantes que no dejarán de inspirar un tipo de acción política. Proudhon precisa que estos hábitos deben ser directamente relacionados con el modo de participación en la producción; de esta forma se verá que la clase burguesa, nacida del comercio, formada por el acaparamiento del trabajo, conservará necesariamente los hábitos salidos de la práctica del tráfico. Por lo mismo será necesario investigar si la subordinación a la cual se ve condenado el proletariado no ha creado en él hábitos de pasividad que entrarán en contradicción con sus posibilidades revolucionarias.

Una clase manifiesta por otra parte una psicología propia un «carácter» y una moral: de esta forma, la burguesía francesa del siglo XVII tenía una «ética» [24] y un «estilo» [25] particulares que deberían hacer posible la prosecución de su acción contra la feudalidad. Entonces este «estilo» de clase se arraiga en el modo de práctica económica, pero tiende a adquirir una constancia, a proseguir a través de una tradición. El hecho de que una clase pueda mantener tradiciones sugiere que este carácter o este «estilo», al relacionarse con la práctica, no depende de ella mecánicamente y pueden seguirse en el curso del tiempo, manifestando una relativa independencia de la clase en relación a su actividad inmediata.

De esta forma existe un «espíritu» [26] propio de una clase, es decir un conjunto de ideas y de representaciones comunes a sus diferentes miembros. De esta forma se verá a los burgueses percibir todos los problemas nacionales en términos de intereses particulares, e incapaces de imaginar otros valores que los precios corrientes. La clase vehicula un sistema de representación y de interpretación o, en otros términos, una filosofía particular: el hábito burgués de rechazar las sistematizaciones rigurosas manifestará una filosofía espontánea que no dejará de determinar sus opciones ideológicas. Es a través de esta totalidad socio-cultural, hecha de hábitos, de costumbres, de mentalidad y de representaciones, que la clase va a unificarse y a hacerse capaz de una acción histórica.

---

tipo aparte...», *De la justice, Nouvelles de la Révolution: Bourgeoisie et plèbe*, estudio 6.°, t. III, p. 139.

23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 141.
25. *Ibid.*, p. 147.
26. *Ibid.*, p. 143.

1. Las burguesías

En algunos trazos satíricos Proudhon esboza, en 1861, la descripción del espíritu y de la psicología burguesa [27]. Como para cada clase social el espíritu burgués se ha formado de la práctica económica y al reflexionar sobre el origen de la burguesía y su práctica actual podrán comprenderse sus actitudes políticas. Para la burguesía el objetivo económico fue, desde el origen, introducirse en las transacciones para derivar un beneficio [28] y este objetivo se mantiene bajo diversas formas.

Históricamente, la burguesía se destacó de la casta de los siervos para dedicarse al comercio y a la industria. Desde el origen, el burgués tendía ha deshacerse de la servidumbre general alejándose del trabajo manual y esta aptitud no está falta de caracterizar el presente de esta clase: mientras que el labrador produce directamente una riqueza por el trabajo y el obrero subviene a sus necesidades por un esfuerzo físico, la burguesía se aleja sistemáticamente del trabajo manual. Si se da al comercio y a la industria, no es como un inquieto industrial para realizar una producción, sino como un cuidadoso especulador para acumular un beneficio. Si el burgués emprende una industria no lo hará como productor participando en el trabajo industrial sino como comerciante buscando las ocasiones de especular. También Proudhon rechaza en el burgués el título de productor verdadero: sin duda las funciones de comerciante y de banquero se introducen en la producción, pero el burgués, al no buscar más que la obtención de la fortuna en los intercambios, perjudica el trabajo productor y se separa de la categoría de los «verdaderos productores» [29].

La burguesía se convierte de esta forma en una preocupación fundamental, «un ídolo» al cual todo será sacrificado: la riqueza. De la misma forma que otras castas han podido buscar la gloria o la fe, la burguesía lleva todos sus sentimientos y sus reflexiones a la adquisición de bienes. La categoría de valor vendible tiende a reemplazar la de todos los otros valores y a constituir el criterio por el cual se juzgará cualquier cosa: apreciará los objetos de arte por lo que cuestan, la ciencia y la filosofía por lo que pueden comportar. Al hacer esto, la burguesía definía, desde su origen y contra las castas feudales, nuevos valores: la seguridad, el bienestar, tomando de esta forma por su cuenta las aspiraciones que iban a con-

27. *Ibíd.*, pp. 138-148.

28. «De esta forma el verdadero, el único principio de la creación burguesa es el recoger, a título de intermediario, esta especie de beneficio que da lugar al estado rudimentario de las transacciones: beneficio de cambio, agio, interés, usura...», *ibíd.*, pp. 140-141.

29. *Ibíd.*, p. 140.

vertirse en las de todas la sociedad industrial. Igualmente al buscar la acumulación de bienes la burguesía emprendía una acción independiente de las castas feudales y debía combatir por su libertad. Sin duda esta causa no era más que un medio de llegar más directamente a la riqueza, pero Proudhon podrá pensar que esta tradición de libertad subsiste en 1850 y que ella podría provocar, en el medio burgués, un sobresalto revolucionario contra una feudalidad renaciente.

La ética de la burguesía corresponde a su práctica económica. Cuidadosa en primer lugar de sus intereses, espera de la moral que ilustre el principio del interés bien comprendido, que subraye la necesidad de la prudencia y el valor del compromiso. Viviendo de transacciones y en el medio de las opiniones, el burgués es más cuidadoso de los juicios sobre sí mismo que de los principios o de las indelicadezas. El «qué dirán» [30], las fluctuaciones de las opiniones le importan mucho más que una verdadera inmoralidad.

En religión, la burguesía aporta la misma indiferencia prudente, aprecia poco el poder de los sacerdotes y conserva en Francia un espíritu volteriano, pero no duda de la necesidad de una religión para el pueblo y finge respetarla. En este dominio como en el de la filosofía, el burgués lucha contra los sistemas y los juicios contrastados que obligan a reflexionar y a criticar: debería ser escéptica pero su repugnancia ante los pensamientos coherentes le lleva al eclecticismo [31]. Entonces, la práctica económica comunica a la clase un conjunto de hábitos mentales y un lenguaje que va a orientar los juicios según una forma determinada: el burgués, cuya completa actividad es de transigir, resolver las diferencias, conciliar lo mejor y lo peor, transpone en el dominio del pensamiento su hábito de comerciante.

La actividad productora de una clase origina formas constantes de ideas y de juicios que no estarán faltos de orientar la acción política. Resumiendo en grandes trazos la mentalidad política de la burguesía en este texto de 1861, Proudhon relaciona la política burguesa a su única persecución de los intereses: la burguesía tiende a introducir en la vida política su ética utilitaria. El burgués no busca subordinar su acción a fines humanitarios ni siquiera nacionales, sino a salvar, cualesquiera que sean las consecuencias, sus intereses [32]. Cuando en 1794 las capas populares se preparaban para instaurar la justicia social en el nombre de las ideas revolucionarias, la burguesía oponía obstinadamente su única preocupación de intereses.

La salvaguarda de los intereses significa, en realidad, el respeto de las propiedades, de los capitales, de las rentas y de los privilegios. El bur-

30. *De la justice,* t. III, p. 142.

31. «En filosofía, el burgués sería escéptico, si el escepticismo no exigiera un cierto esfuerzo de la inteligencia: se contenta con el eclecticismo que le dispensa de razonar y profundizar», *ibíd.,* pp 145-146.

32. «En política, el burgués sólo tiene una máxima a la que se muestra constantemente fiel: salvar los intereses, cueste lo que cueste», *ibíd.,* p. 142.

gués es por esencia conservador, es decir, conservador de sus bienes y cuidadoso de asegurar ante todo la seguridad. También es esencialmente amigo del orden, hostil a todas las agitaciones sociales que harían tambalear sus intereses. El arbitrio gubernamental, los abusos del poder, las injurias a las leyes, le dejan indiferente, pero el menor alboroto social le inquieta, pues puede provocar una baja de los precios. También la burguesía, a pesar de sus declaraciones, es poco patriota: una clase burguesa puede del mismo modo tomar su partido en una anexión o en una amputación del territorio nacional siempre que sus intereses no sean amenazados. La burguesía de Niza y de Chambéry optó por la nacionalidad francesa desde que reconoció su interés y la burguesía francesa, si hubiera tenido que elegir, en 1848, entre una ocupación extranjera y una amputación de su capital habría preferido la invasión del territorio nacional.

Llevada por sus prácticas comerciales, a la tolerancia y al justo medio, la burguesía prefiere, a todos los sistemas políticos, el régimen parlamentario. Se adhiere al parlamentarismo, no por razón moral o filosófica sino porque espera encontrar en las garantías constitucionales más seguridad en la defensa de sus propiedades. Sin embargo, Proudhon añade, después de haber constatado las adhesiones al Segundo Imperio, que la burguesía lleva en sí una tendencia al despotismo político: en una situación crítica donde sus intereses serán amenazados por un movimiento popular, la burguesía no dudará en hacer una llamada a un «salvador» [33] para restablecer el orden, es decir, la desigualdad que le es necesaria. En tanto, efectivamente, se define por el acaparamiento privado de la fuerza colectiva, la burguesía es esencialmente hostil al principio democrático de la igualdad. La defensa de los intereses de clase excluye por definición la defensa de los intereses colectivos; la defensa misma de los municipios, por favorable que fuera en cuanto que limitaba los privilegios feudales, no era más que una defensa de la propiedad burguesa de la que era rigurosamente excluida la plebe de las villas y campos [34]. Fiel a su objeto esencial, a su *idea,* la burguesía, más cuidadosa de sus bienes que de las libertades, preferirá espontáneamente el despotismo cuando deba elegir entre una limitación de la libertad y una revolución social. Además, las concepciones económicas de la burguesía no carecen de parecido con una práctica dictatorial: la explotación que impone a las clases obreras se concilia directamente con un sistema de opresión político. Lejos de concebir la eliminación del Estado, la burguesía concibe el Estado a imagen de su práctica económica como un sistema de explotación social. También será tolerante al refuerzo de los poderes y a las tendencias disipantes de los gobiernos, percibiendo en el régimen gubernamental y autoritario un sistema idéntico a sí misma.

Proudhon no pretende que esta descripción del espíritu burgués pueda

33. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 231.

34. «No vendrá a los burgueses la idea de decir: el Estado, somos nosotros, y nosotros somos todo el mundo; esto sería la revolución democrática y social», *De la justice,* t. III, p. 134.

sustituirse por un análisis histórico de sus transformaciones como si una clase permaneciera inmutable en el tiempo. No se trata por el contrario, en esta descripción, más que de desgajar las actitudes generales de la burguesía sin prejuzgar su evolución y su eventual desaparición. Se apelará a que intenciones idénticas como la defensa de los intereses, reviste, en épocas diferentes, significaciones opuestas y que la clase burguesa después de haber defendido la causa del progreso, asume, en otra coyuntura histórica un papel retrógrado. Efectivamente esta inversión de los papeles Proudhon cree descubrirla en la historia de la burguesía.

En el seno del Antiguo Régimen amenazadas por las castas de la nobleza y del clero, las poblaciones urbanas dadas al comercio y a la industria, estaban comprometidas en un conflicto que las obligaría a distinguirse y a definirse por oposición a las castas privilegiadas. Durante todo este período y con una progresión continua hasta finales del siglo XVIII, la burguesía se distinguía de las castas y del pueblo por una cultura particular, por sus costumbres y su espíritu [35]. Inspira entonces los grandes escritores del siglo XVIII, los «Enciclopedistas», de la misma forma como debía animar las asambleas revolucionarias y, después de la caída del Imperio, el parlamentarismo de la monarquía constitucional. En el terreno de las castas feudales, debía defender contra la nobleza la libertad, contra el clero la indiferencia en materias de religión y la tolerancia. Encarnó entonces contra las fuerzas reaccionarias el progreso. De esta forma, los límites inherentes a la acción de la burguesía por el hecho de única defensa de los intereses de clase, su incapacidad para transformarse en clase universal, no debían obstaculizarle la encarnación del progreso social y la revolución. Después de haber afirmado que la clase burguesa es fundamentalmente hostil a toda revolución social, Proudhon puede añadir, sin paradoja, que ella fue la verdadera clase revolucionaria [36], pues, a pesar de los límites de sus objetivos, el combate que llevaba a cabo hacía de sí la clase negadora de las opresiones feudales. Al desprenderse de las autoridades espirituales y temporales, la burguesía encarnaba, en un momento en que las clases populares no estaban todavía constituidas, el movimiento social de la libertad.

En *La capacidad política de las clases obreras*. Proudhon precisa que la burguesía, en sus luchas, se distinguía, se afirmaba a sí misma, y de esta forma llegaba a la conciencia de sí. Él relaciona directamente esta toma de conciencia al hecho de la oposición de las clases, indicando que el conflicto es, para una clase social, generador de la conciencia de sus intereses. Esta conciencia al hecho de la oposición de las clases, indicando que el conflicto las autoridades feudales, afirmar su autonomía de clase, lo cual ilustraron

35. «Antes de 1789, la burguesía... se distinguía por una cierta gravedad; poseía tradiciones, un espíritu, un estilo propio; incluso abstrayendo las fuerzas inherentes a su naturaleza, poseía costumbres», *ibíd.*, p. 147.

36. *Idée générale de la Révolution*, p. 93.

con el establecimiento de los municipios [37]. Pero, en vísperas de la Revolución de 1789, la burguesía había llegado, por otra parte, a la representación de un sistema social nuevo del cual ella misma era la encarnación: al revindicar, por la revolución, la realización de los derechos del hombre, la burguesía anunciaba todo un sistema social que instituyera a la antigua organización e implicara la destrucción de la nobleza, la negación del poder religioso y la transformación de la realeza en una función social [38].

1789 debía marcar el triunfo de la burguesía: al revindicar el devenir de todo, expresaba su voluntad de destruir los vestigios del Antiguo Régimen y de imponer su organización a la totalidad de la sociedad. Pero el momento de su victoria debía marcar el comienzo de su declive y anunciar esta inversión de papeles por la cual la clase revolucionaria asumía progresivamente un papel conservador. Cambiándolo todo, la burguesía destruía las clases rivales que la obligaban a distinguirse y a conservar viva la conciencia de sí misma. Desde el momento en que las rivalidades que la definían habían desaparecido la burguesía perdía progresivamente el «sentimiento de sí misma» [39] y simultáneamente la voluntad coherente de imponer un nuevo sistema social. De esta forma, en 1830 la burguesía era plenamente dueña de los poderes económicos y políticos, Luis Felipe no hacía más que encarnar el poder burgués, pero en realidad la burguesía no tenía ya conciencia de la organización social que ella deseaba. Desde esta época la burguesía no era capaz de formular un proyecto político coherente: todavía sabía lo que no quería, pero no sabía qué fin debía perseguir [40]. No quería ni un retorno al Antiguo Régimen ni una revolución social pero era ya incapaz de prever qué sociedad debía constituirse a través de la realización de la Constitución. No tenía una voluntad política coherente: no se aplicaba más que a los asuntos y beneficios inmediatos. De esta forma, el período posterior a la Revolución de julio marca una fase de regresión de la clase burguesa: la conciencia y la voluntad de clase se sustituye por el mecanismo de los intereses y la evolución del capital [41]. Se abre entonces un período en el que el desarrollo necesario del régimen de la propiedad tiende a reemplazar el deseo de una clase y a situarla entre contradicciones. La burguesía parece cumplir entonces

37. «La clase burguesa se distinguía, se definía, se sentía, se afirmaba por su oposición a las clases privilegiadas o nobles», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 99.

38. *Ibíd.,* p. 3.

39. «Desde el día en que la burguesía se convierte en el todo, donde no ha existido ni clase ni casta fuera de la que la define, ha comenzado a perder, poco a poco, el sentimiento de sí misma, su conciencia se vuelve oscura, hoy se aproxima a su desaparición», *ibíd.,* p. 99.

40. «La burguesía no sabía en 1830, no sabía todavía en 1849, lo que perseguía con su Constitución reformada y su gobierno representativo: únicamente sabía, y muy bien, lo que no quería», *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 98.

41. «La burguesía... ha dejado de existir en el orden político y en el orden social. En lugar de esta palabra que nadie entiende, se ha puesto el capital...», *Philosophie du progrès,* p. 34.

una misión, pero una misión negativa que se desarrolla fuera de sí: propagar la moral utilitaria, respaldar la indiferencia política y religiosa, arruinar los partidos por la depravación de las conciencias [43]. En esta dimisión que entraña la desaparición de la conciencia de clase y de la voluntad política, la clase burguesa tiende a desaparecer en tanto que unidad conciente: tiende a volver al Estado de «multitud», es decir, de masas sin voluntad propia. La disolución ideológica provoca la desaparición de la clase y su dispersión en estado de masa [43].

Se puede ver, a través de este esbozo histórico, por qué caminos se forma una clase social; se transforma en sujeto de la historia, cómo pasa de la situación de pasividad a la acción colectiva. La ascensión de la burguesía al poder demuestra que una clase atraviesa fases radicalmente diferentes, cómo puede pasar de un estatuto de dependencia a una posición de dominio, acceder a la conciencia o regresar a la inercia de masa. En este análisis se da una importancia decisiva a la conciencia de clase, pero esta toma de conciencia no es, sin embargo, iniciadora del movimiento colectivo: antes de ser consciente, una «población» se encuentra inserta en una situación socio-económica que define, del exterior, su unidad. De esta forma, antes de generar una lucha contra las castas feudales, los burgueses forman una cierta unidad por la similitud de sus actividades industriales y comerciales. Cualquiera que sea la importancia que se reconozca a la conciencia de clase no será el instrumento creador de la clase, sino únicamente un momento hecho posible por una situación socio-económica anterior.

Por lo mismo, esta descripción histórica hace aparecer que las rivalidades de clase pueden preceder a la toma de conciencia colectiva y ser su condición. Sin duda la conciencia de clase constituirá el factor esencial de una acción colectiva, pero, como lo demuestra el ejemplo de la burguesía naciente, la rivalidad de los intereses y la necesidad de una defensa contra las amenazas condicionan la unidad de la voluntad colectiva. Una relación dialéctica parece instituirse aquí entre los conflictos y las tomas de conciencia: la rivalidad suscita una conciencia de los intereses comunes como la conciencia colectiva aportará a la clase su unidad y guiará sus luchas. La toma de conciencia de sí por la clase no es posible más que en una situación de antagonismo donde una clase ve dirigir contra ella los obstáculos de las clases rivales [44]: desde el momento en que la burguesía ha suprimido las castas feudales y las razones de su combate, comienza la regresión de su conciencia y de esta forma su propia disolución en tanto que fuerza política. La conciencia de clase, es decir, el conocimiento del

42. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 99.

43. «Entre la burguesía capitalista, propietario-empresario..., y la democracia obrera, los papeles, bajo todos los puntos de vista, están invertidos: no es a ésta a la que sería necesario llamar masa, multitud, vil multitud; sino más bien a la otra», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 231.

44. «Mientras que la burguesía tuvo frente a ella las dos primeras órdenes, clero y nobleza, su conciencia se mantiene enérgica», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 99.

papel y de la función que la clase desempeña en la sociedad, no puede realizarse más que por la conciencia de alteridad, por una conciencia de fuerzas rivales y una comprensión de las diferencias. Proudhon liga íntimamente la conciencia de sí y la conciencia de las distinciones: para la clase burguesa, experimentarse como clase conciente, era descubrirse por oposición a las castas como ocurrirá, para las clases obreras, al definirse contra la burguesía. El hecho de la separación, la toma de conciencia, la voluntad de separación, forman momentos sucesivos y dialécticos donde el hecho precede a la conciencia y se encontrará recíprocamente profundizado por una voluntad concertada.

En *La capacidad política de las clases obreras* Proudhon hace de la toma de conciencia la condición de la acción política y presenta este principio como una ley de la historia: todo grupo humano, para llegar a la «vida política» debe haber llegado previamente a la conciencia; la creación histórica es el signo de que un grupo ha llegado a la conciencia de sí [45]. Las reivindicaciones de los plebeyos en Roma manifestaban que ellos habían llegado, después de un largo período de pasividad, a una cierta conciencia de sí mismos; del mismo modo el establecimiento de los municipios en la Europa de la Edad Media demuestra que las poblaciones urbanas habían llegado a la conciencia de su lugar en la sociedad feudal y de sus derechos [46]. Proudhon relaciona directamente conciencia y reivindicación. La conciencia de clase no es un simple conocimiento sino el descubrimiento simultáneo de una verdad y de una acción a realizar. Al tomar conciencia de su realidad social, de su lugar y de su papel, la clase toma simultáneamente conciencia de su derecho y exige satisfacción. De este modo, la toma de conciencia es inmediatamente la exigencia de una acción y organización de una empresa política. El conocimiento de sí es, para la clase, conocimiento de lo que ella es y de lo que ella debe llegar a ser, conocimiento de su ser y de sus posibilidades y por lo tanto, inmediatamente, incorporación en una acción creadora. Además, la firmeza de la conciencia de clase evoluciona según las relaciones activas y conflictuales que se establecen entre las clases rivales: la conciencia burguesa se mantiene mientras permaneció un conflicto contra las castas, comenzó a ceder desde que la burguesía se creyó confundida por la totalidad del cuerpo social, pero se reanimó en las jornadas de febrero. Entonces la insurrección obrera, al terrorificar las clases burguesas, las obligó a descubrir las amenazas a las que estaban envueltas y les dio provisionalmente el sentimiento de sí mismas [47].

45. «El principio... de la necesidad para una colectividad humana, casta, corporación o raza, de tener conciencia, ya sea para constituirse en Estado, ya sea para participar en el gobierno de la sociedad de la cual ella forma parte y elevarse a la vida política, puede considerarse como una ley general: su aplicación se ha dado en la historia de todos los pueblos», *ibíd.*, pp. 97-98.
46. *Ibíd.*, p. 99.
47. *Ibíd.*, p. 223.

Sin embargo, la conciencia de sí no tiene necesariamente como consecuencia comunicar a la clase un proyecto revolucionario: provoca una voluntad de defenderse contra las clases antagónicas y no la voluntad de destruirlas o de sustituirlas. Proudhon distingue en este aspecto la *conciencia* y la *idea* [48]. Si la conciencia es la condición de la acción, la idea permite a la clase concebir y realizar un nuevo orden social susceptible de resolver las contradicciones del régimen social anterior. De esta forma en la sociedad feudal y anteriormente al siglo XVIII, la clase burguesa, consciente de sí misma luchaba contra las castas, fundaba los municipios, pero no oponía a la feudalidad una intención revolucionaria. Consciente de sus intereses, consagrándose a las funciones de producción, dejando a las castas la casi totalidad de las propiedades, la guerra y el culto, no reivindicaba más que un lugar en el sistema social sin intención de destruirlo. Se aliaba con la corona contra la tiranía de la nobleza y sólo exigía figurar «como una cosa cualquiera» [49] en el Estado feudal. Por el contrario, cuando llegó, como consecuencia del debilitamiento de las castas a la formulación de su idea, reivindicaba no ser cualquier cosa sino ser la sociedad misma, ser todo. Por la idea, la clase ascendente define en efecto un sistema social en su integralidad, sistema fundado sobre nuevas bases, que significa la eliminación de las antiguas fuerzas, la instauración de las nuevas relaciones sociales al mismo tiempo que la formulación de nuevos ideales [50]. Habiendo llegado a la representación de un sistema coherente y de una organización general de la sociedad, la clase puede afrontar la totalidad del sistema anterior; sabe lo que debe sustituir al antiguo régimen. Al mismo tiempo, la clarificación de los objetivos concluye la lucidez de la conciencia, conduce a la conciencia «a su más alto grado de intensidad» [51] permitiendo a la clase descubrirse por la comprensión de sus fines.

La formulación de estas condiciones requeridas para el cambio de masa en clase activa permite comprender la historia de las clases medias. Efectivamente, este problema queda expuesto en toda la obra de Proudhon e incluso en *La capacidad política de las clases obreras* donde las posibilidades renovadoras de las clases medias lo niegan radicalmente. En las obras anteriores y especialmente en los escritos que conciernen a la Revolución de 1848, el problema queda abierto para saber si estas clases serán capaces de participar en el movimiento revolucionario o de dirigirlo. Efectivamente, si la actitud política de la alta burguesía no deja duda alguna en razón de su parasitismo, la participación de las clases medias en la producción y sus tradiciones de libertad dejan indeterminada, según parece, su suerte política.

48. «Lo que constituye la capacidad política no es solamente la conciencia, sino también la idea», *ibid.*
49. *Ibid.*, p. 224.
50. Volveremos al problema de la idea en el capítulo dedicado a la teoría de las ideologías.
51. *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 23.

Desde el mes de marzo de 1848, Proudhon expresa la convicción de que los pequeños industriales y comerciantes pueden y deben participar en el movimiento revolucionario. En las últimas líneas de las *Confesiones de un revolucionario,* afirma que la revolución podría triunfar «encarnada en la clase media» [52], y la dedicatoria a la burguesía insertada al principio de *La idea general de la Revolución* hace la apología de las virtudes revolucionarias de esta clase [53]. Mas precisamente en el curso del año 1849, constatando la incapacidad de los obreros para realizar solos su emancipación, piensa momentáneamente que las clases medias serían susceptibles de hacer ellas mismas la revolución social y de liberar al proletariado [54]. Después de haber esperado de las clases proletarias el movimiento de emancipación, parece trasladar provisionalmente a las clases medias sus esperanzas decepcionadas.

Sin embargo, en el mismo momento en que da a la burguesía media estas posibilidades revolucionarias no pretende que esta clase lleve en sí misma el proyecto revolucionario. Presenta entonces la mutación de la sociedad económica como una necesidad histórica esencialmente determinada por las contradicciones del sistema de la propiedad. La sociedad le parece entonces obligada a elegir entre una explotación más profunda del capital y la organización del trabajo, dilema que tomará después de 1851, la forma de una elección entre el cesarismo y la democracia industrial [55]. La revolución social no habrá salido de una intención autónoma de la clase media. Esta clase no intervendrá más que para hacerse el instrumento de una necesidad que la superara. No se trata en modo alguno de describir por qué dinamismo interno la pequeña burguesía vendría a crear por sí misma, a hacer surgir de su propia realidad, el proyecto revolucionario. La urgencia de la revolución, necesidad general de la sociedad, le conduce entonces a la debilidad de las clases.

Pero el sentido de la revolución social, es decir, la reorganización de la sociedad económica sobre bases igualitarias y mutualistas, no deja de convernir, en primer lugar, a las clases trabajadoras. En tanto que revolución del trabajo y no revolución política, las revoluciones son ante todo de los trabajadores. Entonces no se trata de esperar de las clases medias un movimiento revolucionario espontáneo sino, por el contrario, de convencerlas. En febrero de 1850, Proudhon aconseja a sus colaboradores dirigirse a los miembros de las clases medias para demostrarles el interés que encontrarían en la instauración de un régimen mutualista y de tranquilizarles de los temores que mostraran [56]. Se trata de incitar a la clase

52. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 373.
53. «Vosotros fuisteis de todos los tiempos, los más intrépidos, los más hábiles revolucionarios», *Idée generale de la Révolution,* p. 93.
54. «Veréis a la clase media realizar la Revolución; veréis liberar por sus propias manos a su esclavo el proletariado», *La Voix du Peuple,* 15 nov. 1849, *Mélanges,* Lacroix, t. XVIII, p. 272.
55. *Manuel du spéculateur à la Bourge,* Lacroix, t. XI, p. 399.
56. «Ha llegado el momento de demostrar a la burguesía lo que existe de ven-

media a realizar esta revolución cuyos primeros beneficiarios serán los obreros [57]. También Proudhon pasa de la demostración a un llamamiento y luego a la amenaza: el 31 de julio de 1848, en la tribuna de la Asamblea, después de haber procurado convencer, amenaza a la burguesía con una liquidación social que se haría contra ella en defecto de hacerse con ella [58]. La reconciliación de la burguesía y del proletariado que predica en 1850 [59] no significa en modo alguno la adhesión del proletariado a los objetivos de la pequeña burguesía, sino, por el contrario, la adhesión de esta burguesía a los objetivos de la revolución social sostenida por el conjunto de las clases laborales.

Las clases medias aparecen engarzadas en una situación contradictoria donde las condiciones favorables a una participación revolucionaria chocan con obstáculos internos. Como lo han demostrado los análisis económicos anteriores a la revolución de febrero, el desarrollo de las contradicciones acumula las amenazas contra los pequeños empresarios y comerciantes. La competencia y el monopolio multiplican las crisis e impulsan incesantemente al proletariado a miembros de la pequeña burguesía. De esta forma las clases medias, cualesquiera que sean las ilusiones que mantienen, son de hecho víctimas, como los proletarios, de la alta burguesía; objetivamente y desde el punto de vista del antagonismo social introducido por el robo capitalista se sitúan del lado de los explotados y esto les hará tomar conciencia. Además, estos pequeños industriales y comerciantes que viven de su trabajo y que tienen la iniciativa de su actividad tienen el privilegio de permanecer sus propios dueños y esta situación no deja de preservarles de las dificultades que conocen otras clases. El parasitismo impulsa a la alta burguesía al escepticismo como la subordinación y la miseria fuerzan al proletario a una regresión física y moral. Desde este punto de vista, la clase media, protegida por su relativa independencia, permanece la parte «más sana del cuerpo social» [60], la clase autónoma e industrial. Conserva, por su práctica y sus tradiciones, el sentido de la libertad que olvidan

---

tajoso para ella en las ideas socialistas. El socialismo, bajo el punto de vista de los intereses burgueses; he aquí lo que es necesario hacer en este momento. De esta forma partimos en dos la burguesía», A Alfred Darimon, 14 febr. 1850, *Correspondance,* t. III, p. 97.

57. «¿Queréis, finalmente, servir a esta gran causa, entregaros, de cuerpo y alma, a la Revolución?», *Idée générale de la Révolution,* p. 121.

58. «Podríamos hacerla (la liquidación de la antigua sociedad) sin vosotros, contra vosotros: prefiriríamos que fuera hecha por vosotros. Vosotros sois, por decirlo así, por derecho de antigüedad, por la superioridad de vuestros medios, por vuestra práctica habilidad los síndicos naturales», *Solution du problème social,* Lacroix, t. VI, p. 33.

59. Filosofía del 10 de marzo, *La Voix du Peuple,* 29 de marzo de 1850, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 121.

60. «El acercamiento se realiza poco a poco entre el proletariado y la clase de los artesanos, pequeños industriales, pequeños propietarios, pequeños burgueses, la parte más maltratada por el régimen actual, y la más sana del cuerpo social», *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 475.

las utopías comunistas: Proudhon subraya, después del escrutinio del 10 de marzo de 1850, que la reconciliación de la pequeña burguesía y del proletariado tendría la ventaja de mantener en la solución del problema social este espíritu de libertad que las utopías peligraban destruir [61].

Pero simultáneamente, la clase media contiene en sí misma obstáculos a sus posibilidades de emancipación. No conoce la profundidad de la miseria que obliga al proletariado a esperarlo todo de la revolución social y, en esta medida, ella debe ser el objeto de una denuncia que engloba todas las fracciones de la burguesía. Proudhon sostiene, efectivamente, las dos tipologías de las clases sociales: o bien distingue tres clases y marca la diferencia entre las clases medias y la alta burguesía, o bien vuelve a tomar el análisis del antagonismo entre propietarios y asalariados e incluye la clase intermedia en el campo del capital. Si el pequeño burgués es un productor, no deja de ser propietario de sus instrumentos y por lo mismo un privilegiado del régimen capitalista. Y si es verdad que tiene alguna cosa que esperar de una revolución social, espera de ella mucho menos que el proletario [62]. No es la clase media quien pone en febrero de 1848 la cuestión del trabajo, sentido verdadero de esta revolución, sino más bien la clase laboriosa: la clase media no adoptará entonces más que una actitud prudente y moderada. Además, estas clases conservan un conjunto de prejuicios que retardan su adhesión a la revolución y en particular un temor al proletariado que le hará tolerar el despotismo cesariano.

Proudhon podrá entonces abandonar igualmente, después de la instauración del Segundo Imperio, las esperanzas que tuviera puestas en un momento en las clases medias: no habiendo esperado jamás que ellas crearan por sí mismas y espontáneamente los fines y los medios de la revolución social, estará poco sorprendido de su inacción. La prosecución de las contradicciones económicas, la instauración de la feudalidad industrial a continuación de la anarquía industrial [63] tendrán como efecto agravar todavía la situación económica de los empresarios independientes y de reducir su número. De esta forma, debilitada la clase media perderá toda posibilidad de acceder a la conciencia de sí y a la autonomía política. Repensando esta regresión, Proudhon podrá escribir en 1860 que estaba inscrita en la situación intermedia de estas clases: pensará entonces que una clase intermedia es necesariamente incapaz de asumir la dirección del movimiento social [64].

2. Las clases obreras

El sistema de la apropiación sobre el cual se funda todo el régimen

61. Filosofía del 10 de marzo, *La Voix du Peuple,* 29 marzo 1850, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, pp. 122-126.
62. *Ibíd.,* p. 124.
63. *Manuel du spéculateur,* Lacroix, t. XI, pp. 391-392.
64. «No existe, como se ha dicho, no podría existir gobierno de clases medias;

capitalista define la situación de explotación en la cual las clases obreras son necesariamente mantenidas. El trabajador es víctima de un robo permanente, de un homicidio ya que se le roba hasta las condiciones de su existencia [65]. Si la Revolución de 1789 le ha dado la independencia civil, le ha arrancado todas las garantías materiales y las contradicciones económicas hacen pesar sobre él todas sus consecuencias destructoras. No interviene en el sistema más que como una máquina cuyo salario asegurará su sostén. La organización de la fábrica, a medida del desarrollo del mecanismo y de la división del trabajo le impone una disciplina creciente que perfecciona la opresión política. A esta explotación económica se añade una usurpación del trabajo y una regresión del hombre: al arrancar al trabajador su producto, el capital le extrae también el significado de su trabajo y organiza de esta forma su embrutecimiento [66]. El régimen de la propiedad no impone únicamente al trabajador la usurpación de su trabajo, le condena también a la desmoralización y a la degradación. La miseria, la incertidumbre del empleo, la creciente disciplina al compás de la mecanización, la irresponsabilidad en el trabajo, todos estos elementos que forman necesariamente parte de la condición obrera impulsa a los trabajadores a una regresión psicológica y moral [67]. «La explotación burguesa» y la constitución de una sociedad dirigida contra el trabajo impone a los trabajadores un proceso de desnaturalización [68].

Desde sus primeros escritos sobre la propiedad Proudhon subraya, de esta forma, dos aspectos contradictorios de la condición obrera. Las clases trabajadoras víctimas de la explotación y del robo, están inmediatamente comprometidas en la guerra del capital y del trabajo y así pues en situación de oponerse al régimen de la propiedad. En ellas nace la iniciativa de la reforma social y únicamente ellas podrán cumplirla [69]. Como lo precisará el *Sistema de las contradicciones,* los trabajadores están en una situación objetivamente revolucionaria a causa de la explotación que sufren y sólo la ignorancia les obstaculiza a sublevarse para destruir el régimen de la propiedad. Si ellos tuvieran algún conocimiento de la opresión de la cual son víctimas y alguna comprensión de los medios para destruirla, no estarían faltos de utilizar este saber para arruinar los fundamentos de

---

la razón está en su misma medianería. Tiene espíritu de tráfico, no tiene espíritu de gobierno», *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 147.

65. «Para vivir como propietario o para consumir sin producir, es necesario pues arrebatar el trabajo a otro: en otros términos, es necesario matar al trabajador», *Deuxième Mémoire,* p. 36.

66. *Système des contradictions,* t. I, p. 141.

67. «La clase obrera está pues conducida a la infamia», *ibid.,* t. II, p. 197.

68. «El plebeyo... desnaturalizado por la ley del trabajo y la explotación burguesa», *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 461.

69. «Obreros, trabajadores, hombres del pueblo quien quiera que seáis, la iniciativa de la reforma os pertenece... y sólo vosotros podéis realizarla», *Avertissement aux propiétaires,* p. 245.

la economía capitalista [70]. La actitud del trabajador es espontáneamente hostil al régimen que le explota: naturalmente odia este sistema dirigido en contra suya [71]. Esta situación no es suficiente, sin embargo, para llevar a las masas obreras a sobrepasar su estatuto de masa o de multitud, a constituirse en clase consciente y actuante. En los primeros meses de la Revolución de 1848 Proudhon percibirá el comienzo de esta transformación y afirmará en 1864 que ha llegado a su final, pero, antes de febrero de 1848, y en el período de Instauración del Segundo Imperio, subraya ampliamente las debilidades de las clases obreras e intenta explicarlas.

En las *Noticias de la Revolución,* escritas en 1861, Proudhon se propone explicar cómo las clases explotadas, numéricamente mayoritarias, han podido abandonar sus reivindicaciones revolucionarias, y, particularmente, sostener la candidatura de un Luis Napoleón defensor de los intereses burgueses. Estas páginas no dejan de contener un elemento polémico y provocador; aportan, sin embargo, un análisis y una tentativa de explicación de una cierta pasividad política de la plebe.

Proudhon usa aquí menos el concepto de clase obrera que el término de plebe. Efectivamente, le importa demostrar que las masas trabajadoras, antes de constituirse en clase y en partido, forman una «multitud» inorganizada, inconsciente de sí misma. Antes de llegar a la vida política, esta multitud, compuesta por todos los asalariados de la industria y de la agricultura, lejos de tomar una actitud de clase explotada que reivindicaría sus derechos, se reconoce como pueblo, es decir, subordinada [72]. Esta plebe, salida de la servidumbre y que en cierto modo conserva sus caracteres, es en principio una multitud sumisa que acepta su situación de inferioridad. La experiencia de plebeyo le hace sentir su condición de asalariado como una condición natural. En el sistema social donde está integrado, su único principio sólo puede ser el trabajar para adquirir un salario, vender su trabajo para obtener medios de subsistencia. Mientras que el burgués trabaja, no para el consumo únicamente, sino para acumular su fortuna, el hombre del pueblo sólo trabaja para procurar su consumo. Todo lo que sobrepase esta preocupación se le escapa. Esta situación le es tan cotidiana que la considera como su «destino», considerando normal cambiar su trabajo por los elementos de su sostén. Al hacer esto abandona al propietario y al capitalista el cuidado de organizar el trabajo o, en otros términos, la explotación [73]. Su experiencia cotidiana le hace sentir que su existencia de-

70. «Si, por imposible, el proletario puede llegar a un cierto grado de inteligencia, se servirá de ella para revolucionar la sociedad y cambiar todas las relaciones civiles e indusrtiales», *Système des contradictions,* t. I, p. 199.

71. «El trabajador odia o recela de todo el que acusa de explotador, es decir, de todo el que no es como él trabajador», *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 117.

72. «Esta plebe... no se considera en absoluto a sí misma como una clase desheredada, a la que hay que reintegrar sus derechos, y su condición, el papel debe ser diferente al que han desempeñado hasta entonces. Un pensamiento semejante no entra en modo alguno en el corazón del plebeyo», *ibíd.,* estudio 8.°, p. 465.

73. «Todo lo que desea, es que se aumente su salario, que se reduzcan sus horas

pende de la obtención del salario y esta misma experiencia le obstaculiza para comprender la naturaleza de los problemas reales: para él, toda la economía se reduce a una cuestión de salario y de consumo. De esta forma, cuando una crisis amenaza y cuando los salarios son reducidos, los obreros no buscan las razones de estas dificultades y qué soluciones deberían ser propuestas, no conocen otro medio de lucha que la huelga, es decir, retirarse de la producción esperando que los jefes de las manufacturas acepten pagar los salarios solicitados. Trabajadores apercibidos y cuidadosos de llevar ellos mismos la economía se preguntarían qué modificaciones deberían ser aportadas a los precios y salarios en función de las transformaciones económicas; ellos podrían admitir que una competencia venida del exterior fuera soportada por toda la nación. Pero «la lógica» del pueblo no puede examinar los problemas de esta forma: ante sus dificultades los obreros no saben más que rechazar el trabajo. Haciéndolo se exponen a reducir la producción nacional, pero sobre todo abandonan a la burguesía la tarea de resolver las diferencias y de administrar la economía. En esta situación, el pueblo, contrariamente a las apariencias, no busca su expansión [74].

La condición que se le da al plebeyo le impide comprender el sistema del que es víctima. Su experiencia, limitada a la búsqueda del salario, agravada por la explotación y el cuidado de la burguesía para impedir su información, le dificulta la comprensión de su propia condición. Él no se pregunta si su salario corresponde a la cantidad de trabajo que ha hecho, no se plantea el saber por qué la sociedad está dividida en propietarios y proletarios [75]. Su posición en el sistema de producción no le permite conocer la sociedad en su totalidad y comprender lo que debería ser el gobierno. Tiende a creer que este sistema de desigualdad que experimenta incesantemente es natural y no podrá cesar [76]. Esta ignorancia en la que el pueblo es mantenido será una de las razones de su debilidad política en el momento de la Revolución de 1848 y de la obligación en que se encontrará de hacer una llamada a las capacidades de la clase media.

Toda la organización del régimen de la propiedad tiende a mantener la multitud laboriosa en una situación de dependencia, en una situación de inferioridad y en parte lo consigue [77]. La ignorancia, la miseria mantienen al pueblo en una especie de barbarie [78]. Como toda criatura débil y

---

de trabajo, que se disminuya el precio del pan y del alquiler, que se haga pagar el impuesto a los ricos, lo demás os lo abandona», *ibíd.*, p. 466.

74. «¿Está claro, después de este ejemplo, que el trabajador no reclama su liberación?», *ibíd.*, p. 468.

75. *Ibíd.*, p. 467.

76. «No sueña en modo alguno con la abolición del asalariado, con la extinción del pauperismo y de la miseria; cree sencillamente, en el Evangelio, que, como siempre ha habido pobres, siempre los habrá», *ibíd.*, p. 468.

77. «El proletario es pues menor en la sociedad», *De la création de l'ordre*, p. 408.

78. *De la justice*, estudio 8.º, t. III, p. 462.

dependiente, el pueblo tiene la necesidad de ayuda y de protección; toda situación de inferioridad le comunica una tendencia a someterse, «un instinto de obediencia» [79]. Con tal de que la miseria le sea evitada, el pueblo soporta su subordinación y se mantiene de esta forma, en las capas populares, una resignación, una paciencia y una cierta «bondad». Cuando un jefe de industria se muestra menos ladrón que los otros, se atrae el afecto de sus obreros que hacen de él no un explotador más hábil sino su padre [80]. Esta situación de dependencia induce al subordinado a imaginar entre su amo y él mismo relaciones familiares en lugar de descubrir en ello relaciones de intereses y antagonismos: en lugar de buscar relaciones de justicia y de igualdad, tiende a soñar en el amor y la caridad.

Es necesario añadir, a estas razones de la pasividad popular, el poder de la imaginación. Privado de los bienes que produce, pero resignado a su posición, el plebeyo se identifica también con su jefe que goza en su imaginación de la riqueza nacional [81]. El proletario considera su patria, su empresa, su régimen, como suyos cuando está desposeído de todo y todos estos bienes están en las manos de sus amos. El plebeyo francés se exaltaba de las conquistas del Imperio cuando ellas no le aportaban más que miseria; pero se identificaba tan vivamente con el emperador que sentía como suyas las victorias. Mientras que el burgués, cuidadoso de su fortuna y de sus intereses, desconfía de un patriotismo ciego, el pueblo miserable que no tiene nada que ganar en una guerra, podrá mostrarse con un patriotismo exaltado y fanático. De esta forma, por el mismo hecho de su miseria y de su dependencia, el pueblo, «idealista» [82], es, más que otra clase, víctima de sus mitos y de su sueños. Se verá en particular el 10 de diciembre de 1848 y el 20 de diciembre de 1851, donde el pueblo, ilusionándose con los recuerdos del Imperio, se dará un gobierno contrario a sus intereses; escuchará entonces con ingenuidad «la poesía de sus recuerdos» [83] y no el veredicto de su razón.

Esta misma fuerza de la imaginación sostiene en el pueblo una religiosidad donde se expresa su sumisión. Extraño a la teología, bastante ignorante como para rebatir lo irracional, acepta sin crítica los hechos sobrenaturales, cree en los profetas y en los taumaturgos, tan pronto los venera como los olvida. En cuanto a la imagen de Dios, no se satisface de la imagen imperiosa que le impone la clase dirigente: su Dios es el Buen Dios, el que protege paternalmente y enseña la caridad. El señor, el burgués designa a dios con el término de soberano, de señor y evoca en ello el fundamento de la autoridad. Para el esclavo, este dios de poder no es el verdadero dios, sino el dios hostil, el de los ricos; para él el verda-

79. *Ibíd.*, p. 333.
80. *Ibíd.*, p. 463.
81. «La imaginación en el pueblo es una facultad prodigiosa, que le hace feliz con todas las felicidades de las que es testigo», *ibíd.*
82. *Ibíd.*, p. 469.
83. *La Révolution démontrée*, p. 128.

dero dios es el dios de bondad que nutre a las multitudes en los desiertos, que exalta la pobreza y condena la riqueza. El pueblo proyecta de esta forma sobre esta divinidad protectora su propia subordinación [84].

Todas estas actitudes van a encontrarse en el comportamiento político del pueblo; la historia del siglo XIX demuestra también que las clases desheredadas, a pesar de la explotación de la que ellas son objetivamente víctimas, no se dirigen necesariamente contra el sistema social de subordinación. Por el contrario, pueden desinteresarse de su propia emancipación e incluso impulsar el sostenimiento de las jerarquías. Se hubiera podido esperar que en 1848, el pueblo eligiera como representantes a los de su clase, a hombres de su rango; no ocurrió eso y la mayoría de los electos fue escogida entre los notables. El pueblo designó para representarle, a sus burgueses [85]. Este voto indica sin ambigüedad que el pueblo, considerado en su conjunto, no aspiraba entonces a gobernarse por sí mismo, a instaurar la legislación directa y el *self-government* [86]. La política del pueblo expresaba su economía y la organización del trabajo: habituado a dejar al propietario el cuidado de organizar la producción, deja a los burgueses la carga de arreglar las cuestiones del gobierno. Así pues, sería falso creer que la plebe es, por esencia, demócrata: por el contrario, su condición de subordinación le prepara para respetar la autoridad; el hábito que tiene de ser protegida le hace desear un poder fuerte. Los elementos objetivos de su condición material y sus actitudes sicológicas se conjugan para hacerle tolerar e incluso desear un poder cesariano. Su ignorancia del mecanismo complejo de las garantías constitucionales, la violencia de sus necesidades, su impaciencia por ver rotos los obstáculos erigidos por las clases rivales, le inclinan a subordinarse a un jefe [87]. La persistencia de la religión no está falta de reforzar esta inclinación sacralizando el poder [88]. Esta tendencia a imaginar el poder bajo formas simplificadas le hace desconfiado con respecto a los sistemas complejos y a los equilibrios políticos: duda de la división y se cree mejor protegido por la unidad y la centralización [89]. Sobre este punto, las clases medias podrán ver con más claridad que las clases populares: más habituados a la práctica de la idea constitucional y temerosa de un poder que pretendería intervenir en los intercambios, la

84. *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 476.

85. «Vosotros habláis de sufragio universal: todo está hecho, los elegidos están designados con anterioridad. El obrero designará a su patrón, el doméstico a su amo, el granjero al propietario, el tendero al banquero, el soldado al general, el parroquiano al cura», *ibid.,* p. 469

86. *Ibid.*

87. «En razón de su ignorancia, de la primitividad de sus instintos, de la violencia de sus necesidades, de la impaciencia de sus deseos, el pueblo se inclina por las formas sumarias de la autoridad», *Du principe fédératif,* p. 301.

88. «El pueblo sólo conoce dos cosas, Dios y el emperador», *Révolution sociale demontrée,* p. 169.

89. «Se complace con las grandes obras: la centralización, la república indivisible, el imperio unitario. Por la misma causa, es comunista», *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 470.

clase media puede oponerse a la autoridad unificadora y perseguir la descentralización económica y política. El pueblo creerá encontrar en un incremento de la centralización la garantía de la igualdad y aceptará por el mismo movimiento el autoritarismo comunista, sin prever que ello destruiría la emancipación esperada.

De esta forma la política seguida por las clases trabajadoras no estuvo en forma alguna exenta de errores. En particular, el pueblo no supo, ni antes de 1848, ni durante la Revolución de febrero, mantenerse en una actitud progresiva con respecto a las clases medias. Antes de la Revolución no supo distinguir claramente las formas de explotación de las que era víctima, sino que, en el momento en que una reconciliación con la clase media era necesaria para los efectos de la empresa revolucionaria, manifestó una desconfianza que le separó de las únicas clases que podían permitir su emancipación. A finales de la Revolución, esta desconfianza participó en el esfuerzo de la feudalidad industrial: al votar por Luis Bonaparte ciertos trabajadores creyeron votar contra la pequeña burguesía; votaban en realidad por un nuevo refuerzo de su explotación

El pensamiento de Proudhon parece engarzar aquí en una extrema contradicción y sería fácil oponer a las fórmulas que prestan a las clases obreras una espontaneidad revolucionaria las que se la niegan. Sin embargo, teniendo en cuenta la simplificación polémica y las fórmulas provocadoras, la teoría de Proudhon es, sobre este punto, mucho más coherente de lo que dejarán entrever citas aisladas. Por un movimiento del pensamiento que le es familiar, se esfuerza por encontrar, en el seno de la condición obrera, las contradicciones que a la vez impiden el cambio y lo hacen posible. En el mismo momento en que él niega a las clases populares la capacidad política revolucionaria, no retira en forma alguna las afirmaciones contrarias y reafirma que el partido del trabajo es necesariamente progresivo [90]. En efecto, cualesquiera que sean sus errores y sus fallos, las clases trabajadoras, porque son clases productoras, llevan en sí mismas el movimiento espontáneo de organización y de emancipación que es el movimiento de trabajo. Tienden, por su práctica, a suplantar la autoridad del capital y las clases que lo detentan. El trabajo constituye, en el sistema de las contradicciones, la antinomia negadora cuyo desarrollo y organización absorbe y destruye la apropiación privada. En este sentido el proletariado lleva en sí un «pensamiento íntimo» [91] o una razón que anuncia el hundimiento del régimen de la propiedad. Pero esta razón, inmanente a la práctica, no puede llegar enteramente a la expresión y a la conciencia: la situación social de subordinación viene en contradicción con la significación real de la práctica para velarla o desviarla. Los prejuicios, los mitos, las ilusiones, provienen en una amplia medida del pasado plebeyo de las clases tra-

90. «El pueblo, por el mismo hecho de su inferioridad y de su miseria, formará siempre el ejército de la libertad y del progreso, el trabajo es republicano por naturaleza: lo contrario implicaría contradicción», *Du principe fédératif*, p. 301.

91. *Carnets*, n.° 5, 1847, t. II, p. 108.

bajadoras, por los períodos en que la plebe estaba bajo la dependencia de las castas y tanto más privada de importancia política cuanto que todavía podía ver en sus dueños sus protectores. Pero también provienen del presente, de la organización económica del régimen de la propiedad que no cesa de mantener las masas en la ignorancia y que no se continúa más que en razón de esta ignorancia.

El problema está en saber cómo las clases trabajadoras que llevan en sí mismas la dinámica revolucionaria podrán superar sus obstáculos y revelar políticamente su verdadero ser. Esta transformación se hará posible por la profundización del antagonismo del capital y del trabajo pero corresponderá también a un cambio de la clase y a la superación de su condición de pasividad. Éste será el objeto de la última obra de Proudhon, mostrar cómo la clase obrera, otras veces dócil a la explotación del capital, llega, en 1864, a afirmar su capacidad política como había anunciado en 1848. En esta fecha se situaría su cambio de masa pasiva a la clase activa. Y desde entonces el vocabulario aplicable a las masas trabajadoras se transforma. En *De la justicia,* haciendo el proceso de la pasividad política, Proudhon usa términos de masa o de plebe, para designar la situación de pasividad donde se mantienen los obreros: en su sumisión, los trabajadores no constituyen una clase, sino una multitud, un conjunto inorganizado y no consciente de sus intereses. La plebe designa entonces una situación social, un estado, y, en una amplia medida, podrá establecerse una comparación entre el trabajador moderno y el siervo: la inferioridad social, el trabajo manual, la pobreza y la dependencia, caracterizan idénticamente al esclavo y al asalariado. Por el contrario, cuando la desaparición de la masa da lugar a una unidad, Proudhon usa el término de clase que ya no designa una identidad de situación, sino una unidad colectiva que no puede caracterizarse únicamente por las condiciones objetivas. Y, por lo mismo, el término de idea va a sustituir el término de instinto, revelando de esta forma una contradicción inherente a las clases trabajadoras: en tanto ellas no eran más que una multitud dependiente, dejando a los propietarios el cuidado de la organización económica y política, no manifestaban más que un instinto, es decir un conjunto de actitudes subjetivas que corresponden a la dependencia personal. No es de la naturaleza del trabajo colectivo que brotan estas actitudes sino de la situación común de dependencia [92]. Por la expresión de la idea, por el contrario, los trabajadores van a encontrar la unidad de significado que se deduce de su trabajo y superar la dispersión de su situación individual.

En *La capacidad política de las clases obreras,* Proudhon expone las tres condiciones gracias a las cuales esta masa se transforma en clase social y accede simultáneamente a la acción social y política. Se asistirá en principio a la mutación de la masa en «ser colectivo» por la adquisición de

92. «Obediente a su instinto de multitud esclavizada (el pueblo), procura darse un jefe», *Capacité politique del classes ouvrières,* p. 62.

la conciencia, adquisición que se hará históricamente y en una fecha susceptible de ser precisada: será, para las clases obreras, el año de 1848. Por esta conciencia de sí, la masa llega a un conocimiento y a una representación de su naturaleza y de los fines que ella persigue, afirma, sin recurrir a las otras clases, su *idea*. En fin, cuando la clase ha llegado a la conciencia de sí y a la formulación de su idea, debe deducir una práctica apropiada, una política conforme a sus intereses. Estas tres condiciones para el advenimiento de una clase como sujeto político, aunque dialécticamente ligadas, deben ser distinguidas pues necesariamente no pueden deducirse la una de la otra.

Proudhon hace de la conciencia de clases la condición primera, la que hará posible la formulación teórica y la realización práctica; la constitución de la clase como sujeto implica en primer lugar que el sujeto se descubre a sí mismo. Se tratará de una conciencia de sí, es decir de la conciencia de una realidad y de una experiencia ya inscrita en los hechos. Como Proudhon no ha cesado de repetir desde sus primeras *Memorias,* la Revolución de 1789, al destruir el orden de las castas ha instaurado una división socio-económica entre el capital y el trabajo, engendrando un antagonismo fundamental entre los propietarios y los asalariados. Cuando la masa asalariada llega en 1848, y más claramente hacia 1864, a la conciencia, no hace más que descubrir el hecho de la escisión entre una clase que vive de la renta y una clase que vive del trabajo [93]. El acceso a la conciencia es el desvelamiento de una realidad, el descubrimiento, al nivel de lo consciente, de la inserción obrera en el proceso de la producción y así pues el descubrimiento del antagonismo social y de la explotación económica. La condición social precede a la conciencia de la condición: la precede históricamente ya que el proceso de separación se ha inscrito en la realidad a partir de la Revolución de 1789 y «la eclosión» [94] de la conciencia obrera no se hace hasta 1848; la precede estructuralmente ya que el contenido de la experiencia obrera determina el contenido de la toma de conciencia. Se sabe a la vez, por las restricciones anteriores, que la condición socio-económica no entraña necesaria y paralelamente el desarrollo de la conciencia de clase. No aparece con continuidad total entre la profundización del antagonismo y la toma de conciencia: mientras que la separación económica de las clases se esboza desde la Revolución de 1789, se profundiza después de 1848 con el refuerzo de la alta burguesía, la conciencia de clase se forma por progresión discontinua; parece retrasarse antes de 1848 sobre la evolución económica, afirmarse brutalmente en las jornadas de febrero, oscurecerse de nuevo en el reflujo revolucionario, renacer, parece, definitivamente en 1864. La toma de conciencia no emana automáticamente del desarrollo de la sociedad económica, constituye una «adquisición», es decir una creación por encima de las condiciones dadas. Tampoco hay motivo

93. *Ibíd.,* p. 95.

94. «Sí, las clases obreras han adquirido conciencia de sí mismas y podemos asignar la fecha de esta eclosión, en el año 1848», *ibíd.,* p. 91.

para esperar únicamente del desarrollo económico que genera los grados de la conciencia de clase y debe pensarse que el esfuerzo de los teóricos y los azares históricos intervendrán para obstaculizar o facilitar la creación.

El contenido de esta conciencia proletaria debe ser precisado [95]. En principio es conciencia del «lugar» que la clase ocupa en la totalidad social y del «papel» que desempeña: la conciencia de sí [96] implica el conocimiento de la actividad que se confía a la clase y simultáneamente el conocimiento de la realidad social que hace inteligibles las funciones relativas. De esta forma la conciencia de sí implica inmediatamente la conciencia del otro, es decir, en el caso de las clases obreras, el conocimiento de la burguesía. Como lo demuestra la historia del Antiguo Régimen, la conciencia de sí es inmediatamente el conocimiento de los antagonismos de clase y no conserva su virulencia más que cuando combate una clase enemiga. La rivalidad es parte integrante de la conciencia de sí. La lucidez de la conciencia de sí mismo no se mantiene más que por la presencia del obstáculo y por el conocimiento de este obstáculo. Cuando una clase triunfa de sus enemigos, como ocurrió en el caso de la burguesía en 1789, pierde un elemento necesario en la conciencia de sí misma, se produce entonces un proceso de descomposición de la conciencia, proceso anunciador del desfase histórico de la clase. La conciencia no puede mantenerse más que a través de la experiencia de la lucha de clases [97].

Pero, si la conciencia descubre lo real, es también, para las clases desfavorecidas, conciencia reivindicativa. Proudhon incluye en la definición de la conciencia de clase, el movimiento de reivindicación por el cual una clase va a asumir sus intereses al defenderlos contra las clases antagónicas. Al descubrir su papel económico y social, la clase toma conciencia de que tiene intereses que le son propios y que están en un sistema social antagónico, amenazados y para defender. La clase se descubre inmediatamente como el objeto de una amenaza y encargada de su propia defensa. En una sociedad dividida en clases y en clases rivales ya que toda división entraña rivalidad, la clase que deviene consciente de sí se percibe inmediatamente de la lucha que debe llevar para sus intereses de clase. Proudhon añade, y este es un aspecto, que bajo formas diferentes, no ha cesado de parecer esencial, que la conciencia de sí es también, para la clase, conciencia de su derecho y de su valor. Al percibir los papeles económicos que desempeña y los intereses que debe defender, la clase experimenta su derecho a la lucha, se da cuenta de que moralmente está habilitada para efectuar esta defensa. Es decir, que la conciencia de los intereses de clase va

95. «Que el sujeto tenga *conciencia* de sí mismo, de su dignidad, de su valor, del lugar que ocupa en la sociedad, del papel que desempeña, de las funciones a las que tiene derecho a pretender, de los intereses que representa o personifica», *ibíd.*, pp. 89-90.

96. «...la sui-conciencia, permítaseme la palabra», *ibíd.*, p. 99.

97. «Desde el día en que la burguesía se convirtió en el todo, donde no existe ni clase ni casta fuera de la que define, empieza a perder poco a poco el sentimiento de sí misma; su conciencia se vuelve oscura...», *ibíd.*

aparejada con la conciencia de los valores nuevos que se han reconocido en su carácter de clase. Para las clases obreras, este descubrimiento no deja de comportar un cambio completo de las actitudes colectivas e individuales: mientras que la plebe, sumisa a la autoridad de sus amos y resignada, aceptaba su subordinación, el obrero, consciente de su papel y de su diferencia, va a oponer a las pretensiones burguesas su propio derecho. El plebeyo, al elegir a su dueño, le reconocía como protector y significaba su propia indignidad para asumir una función política autónoma. El obrero que ha reconocido la originalidad de su clase y la existencia de un derecho de clase, se descubre como sujeto de un valor y va a afirmarse en su dignidad. La conciencia de sí es conciencia de un valor ya que la clase distingue que lleva en sí un conjunto de derechos y de intereses que deben ser defendidos, y, a la vez, conciencia valorizante ya que, en adelante, va a percibirse y a reconocerse en su dignidad particular.

No se puede disociar pues, en esta descripción de la conciencia de clase, el conocimiento y la acción. Si la conciencia es el conocimiento de una realidad, se constituye a partir de los conflictos, es inmediatamente conciencia actuante y descubre los fines a realizar. Efectivamente, se sabe que sólo los conflictos condicionan la toma de conciencia y que la conciencia será ante todo desvelamiento de las luchas y de los choques de intereses. La guerra de las clases condiciona la conciencia de clase. Pero recíprocamente y sin que se pueda disociar la práctica y la conciencia de la práctica, la conciencia de clase es, por definición misma el momento de una acción: se constituye como representación de una empresa y más exactamente como exigencia de esta empresa. La conciencia no es solamente conocimiento, es a la vez conocimiento, desvelamiento de los derechos, intuición de un valor, voluntad de realizar objetivos. También se inscribirá en la práctica como parte constitutiva, de la misma forma que lo demuestra el pasado de la burguesía en el que se ve una clase consciente proseguir una acción coherente que responde al saber qué tenía de sí. En este sentido la toma de conciencia no es exactamente una condición de la capacidad política comparable a un momento que estaría por superar, está presente en la propia capacidad, como el sentido o el espíritu de una práctica [98]. Esta unidad de la conciencia y de la práctica se manifestará por la realización de la *separación* de clases, por el esfuerzo para distinguirse de las otras clases. Como la conciencia de clase es el conocimiento del antagonismo y de la separación de los intereses, la práctica consciente ante todo estará dirigida hacia la *secesión* [99] de los medios y de los fines y la emergencia de una práctica autónoma.

Desde entonces en este tríptico de condiciones de llegada a la capacidad política no puede disociarse el segundo término del primero, la *idea* de clase y la conciencia de clase. La formulación de la *idea,* es decir, de

98. «Poseer la capacidad política, es tener la conciencia de sí como miembro de una colectividad...», *ibíd.,* p. 90.

99. *Ibíd.,* p. 66.

una teoría política autónoma, puede ser considerada como resultado de una conciencia de sí llegada a una total expresión [100]. Cuando una clase llega al pleno reconocimiento de todos sus poderes descubre el contenido de todos sus intereses, la orientación necesaria de su lucha y su proyecto político. Importa, sin embargo, distinguir la conciencia y la idea, pues, si el primer término insiste sobre el desvelamiento de una situación presente, el segundo va a insistir sobre la representación sistemática que una clase va a crearse sobre el nuevo orden político que tiene vocación de instaurar. Al formular su propia teoría social y política, una clase social se representa y explica racionalmente una nueva visión de la sociedad, la misma que procurará realizar en su práctica.

El ejemplo de la «idea burguesa» [101] ilustra lo que será necesario entender con este concepto. Cuando la burguesía llegó a destruir el sistema feudal, afirmaba, contra el Antiguo Régimen, el principio de los derechos del hombre en el que resumía su propia teoría de la nueva sociedad [102]. Por este principio del derecho universal, significaba que la soberanía debía tener como sujeto la nación, que la nobleza debía ser abolida, la religión abandonada a la libertad de cada uno y la realeza reducida a una función. Por el silencio que observaba respecto al derecho económico indicaba que el trabajo iba a ser abandonado a su propio devenir, es decir que el acaparamiento del trabajo debía ser respetado y defendido. La burguesía expresaba, pues, por la idea del derecho individual toda una concepción de la sociedad, la sociedad que ella iba a procurar instaurar sobre las ruinas del Antiguo Régimen. Tenía, del orden social a establecer, una representación coherente en la que los diferentes elementos se distribuían según una unidad orgánica y mucho antes del éxito de su revolución, estaba en condiciones de expresar verbalmente, de describir y justificar el sistema social que quería crear. De esta forma, el concepto de *idea* no designa exactamente una representación, un saber, sino el sistema social en su realidad y los elementos de que se compone incluso antes de que se imponga. La idea designa a la vez, la representación del sistema y el sistema mismo según el principio dialéctico de que la idea es adecuada a la realidad ya que la realidad social se estructura según un orden lógico. Por ejemplo, la idea burguesa justifica el principio de autoridad como un elemento esencial de su teoría, pero este principio no podría ser tenido como una representación intelectual: la autoridad es desde luego esta relación social real que se instituye en la sociedad económica burguesa y caracteriza las relaciones de opresión.

Proudhon rechaza disociar la práctica de una clase y el contenido de su teoría. En *La capacidad política de las clases obreras* plantea el problema anteriormente abordado de la génesis de las ideas políticas y res-

100. «Como resultado de esta conciencia de sí mismo en todos sus poderes, el susodicho sujeto afirma su idea...», *ibíd.*, p. 90.
101. *Ibíd.*, p. 91.
102. *Ibíd.*, p. 111.

ponde mucho más precisamente, haciendo entonces de la clase el foco creador de su teoría: al formular su idea, la clase no expresaba ni una verdad ni una forma de justicia, sino únicamente su propia existencia y las leyes que le son inmanentes, en una palabra «la ley de su ser» [103]. La formulación consciente de la teoría supone la existencia anterior de una realidad social y de una especificidad de clase: por la teoría, la clase sólo expresa su «constitución» y las «fórmulas de su existencia» [104]. Se representa las relaciones que mantiene con el Estado, con la sociedad en su conjunto, y traspone en voluntad política la naturaleza de sus relaciones. Se percibe en su devenir, en su «destino», y saca de su dinamismo propio el sentido de su acción y los objetivos de sus luchas. Las condiciones generales en que la clase se engarza constituyen el fundamento real a partir del cual la clase elabora su proyecto.

Cuando la burguesía proyectaba destruir la nobleza y el papel político del clero, estaba expresando las leyes de su propia constitución, la producción industrial y comercial en el cuadro de la apropiación privada cuyo desarrollo se contraponía espontáneamente a los obstáculos feudales. Y si las clases obreras formulan la teoría de la mutualidad, su teoría no hace más que trasponer una práctica a la que ya está acostumbrada. Comentando el *Manifiesto de los sesenta* [105], Proudhon subraya que la mayor parte de los obreros son miembros de sociedades de crédito mutual y de seguros mutuales; estas sociedades se han constituido espontáneamente y contra los principios de la sociedad burguesa. Igualmente, se han formado espontáneamente las asociaciones industriales que excluyen el acaparamiento capitalista y se fundan sobre los principios de la participación y de la mutualidad [106]. Esta relación directa, relación de expresión entre la constitución de la clase y su idea, entre su práctica y su teoría, define la autonomía de la idea en relación con las otras clases. No expresando más que su propia ley, una clase, en la medida en que ella se encuentra en situación de conflicto con las otras clases, expresa su idea, una idea autónoma, «un pensamiento soberano» [107]. Es decir que la acción de una clase, si se inspira en esta idea, es, desde luego, una política de clase, una acción autónoma que no puede considerar a las clases rivales más que como obstáculos a un proyecto que las niega.

Las «ideas de clase» [108] tienen, pues, un carácter esencialmente espon-

103. «Como resultado de esta conciencia de sí mismo en todos sus poderes, el susodicho sujeto afirma su idea, es decir, sabe representarse por el entendimiento, traducir por la palabra, explicar por la razón, en su principio y en sus consecuencias, la ley de su ser», *ibíd.*, p. 90.

104. *Ibíd.*, p. 91.

105. Firmado por sesenta obreros parisinos, este manifiesto que justificaba el principio de las candidaturas obreras sería como punto de partida a la última obra de Proudhon.

106. *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 122.

107. *Ibíd.*, p. 61.

108. *Ibíd.*

táneo ya que no hacen más que expresar una práctica autónoma. Esta espontaneidad no implica que la idea se formule mecánicamente en la medida de la extensión de esta práctica. Proudhon precisa que la comprensión del presente y la previsión que implica la idea suponen una creación por parte de la clase, creación a través de la cual elabora sus propios materiales, traduce su propia realidad en palabras [109]. La clase debe «traducir por la palabra, explicar por la razón» [110], es decir expresar y racionalizar su propia realidad por un trabajo interior de «desdejo» que también es una forma de creación. Este trabajo creador va a encontrar también obstáculos en el mismo seno de la clase que lo efectúa. En 1864, aunque se puede decir que las clases obreras poseen ya su pensamiento que está en perfecto contraste con la idea burguesa, también es verdad que esta idea no ha sido formulada todavía íntegramente. Proudhon piensa asistir entonces a este proceso de «despejo» progresivo de la idea y subraya que ciertos obreros se dejan dominar todavía por principios que realmente no le pertenecen, como el principio burgués de la autoridad. A sus ojos, cuando el proletariado formula el principio comunista de la soberanía colectiva y de la subordinación individual, todavía no expresa su «íntimo pensamiento»: se para en su primera actitud, la cual no es todavía más que la antítesis del pensamiento burgués. Sin duda se trata de un pensamiento obrero, pero es un pensamiento que todavía se nutre de los principios burgueses y que cree destruir los métodos burgueses de la autoridad y de la apropiación al dejar al Estado lo que pertenecía a los propietarios. En este plagio, la clase obrera no ha alcanzado todavía su soberanía ni ha descubierto la autonomía radical de su práctica.

Pero, si es necesario hacer la formulación de la idea para un trabajo de creación, es necesario, inversamente, encontrar en la difusión de la idea un proceso activo de transformación de la clase. Proudhon mantiene estos dos aspectos: «el pensamiento colectivo» [111] se formula a partir de una práctica, pero ésta se difunde en las clases, penetra las masas, como si la idea tuviera poder sobre los espíritus y por tanto sobre la acción. Efectivamente, la difusión de la idea reviste el carácter de una «revelación» para las conciencias obreras y también de una transformación. En este proceso dialéctico, la clase es a la vez creadora de su idea y, en una cierta medida, creada por la difusión de la teoría ya que su poder dependerá de su unidad ideológica. De la misma forma que la idea puede ser formulada, difundida y comprendida, se hace constitutiva de la unidad de la clase.

El pensamiento colectivo es pues, en el pleno sentido del término, condición de la capacidad política de una clase, la condición de su acción autónoma en la vida social y política. Va a permitir la formulación del proyecto político por la representación de los fines de la acción común.

109. «Si ella posee una idea, es decir, si se ha creado una moción de su propia constitución», *ibíd.*, p. 91.
110. *Ibíd.*, p. 90.
111. *Ibíd.*, p. 163.

Va a hacer posible una acción colectiva al unificar las prácticas individuales, al comunicar a la clase una «voluntad» y una «resolución» [112]. Es decir que la creación y la difusión de una teoría socio-política común, al hacer de la clase un sujeto actuante, participan directamente en la creación de la clase. Proudhon escribe aquí este doble movimiento por el cual la clase, al reunir las condiciones de su capacidad política, se reúne a sí misma y se crea, yendo más allá del estado de multitud. Estos dos movimientos no pueden ser distinguidos ya que al alcanzar su propio ser la clase llega a la afirmación de sí y a la acción. Desde entonces la creación de la teoría reviste una importancia decisiva. Proudhon no hace de ello un factor parcial de la acción histórica cuyo debilitamiento podría compensarse por otro, sino más bien la forma misma de la acción de una clase. Su descripción deja entender que toda acción de clase, para ser revolucionaria, debe ser la acción de un sujeto consciente de sí mismo y consciente de sus fines: ninguna acción colectiva importante es posible fuera de estas condiciones. En cierto aspecto la idea no es una representación, sino el proceso por el cual la clase se realiza y se hace actuante. La idea es realmente una representación, pero es también el modo de integración de sí, el modo por el cual una clase se realiza en su unidad. Por esto Proudhon no distingue como categorías sucesivas la idea, el querer, la resolución, la acción: la idea designa un proceso social de actividad en la que la teoría, que se «extrae» de la práctica, no cesa de entrañar una integración colectiva y una práctica. En este sentido una clase no podría actuar sin idea, pero, más exactamente, no existe en tanto que clase mientras no haya creado este proceso de transformación interno que la hacen existir [113]. Se podrá estar tentado de decir, en otro lenguaje, que la idea es una «totalización» [114] dinámica: la clase reúne en ella el sentido de su inserción social y proyecta en el futuro su propia imagen, pero sería necesario añadir que esta totalización, si expresa la dinámica social, es en sí misma un proceso activo a través del cual se constituye una realidad sociológica.

En los tres eslabones de este tríptico (clase consciente, clase pensante, clase actuante), el tercero no puede pues disociarse de los precedentes ya que las dos primeras condiciones designan ya los procesos activos de transformación. Por la conciencia de sí, la multitud ha operado una «toma de posesión» [115] de sí misma, una reunión que ha terminado con su dispersión; por la creación de la idea, se afirma a sí misma, ha traducido su realidad a un lenguaje que anuncia su acción y unifica su voluntad. La práctica no hace más que proseguir bajo otra forma estos procesos anteriores y los recupera ya que deberá llevar en sí misma esta idea, aparecer

112. *Ibíd.*, p. 65.
113. «Mientras seas número y fuerza, sin idea, no serás nada», *ibíd.*, p. 71.
114. Jean-Paul SARTRE, *Cristique de la raison dialectique,* París, Gallimard, 1960, pp. 16-17.
115. *Capacité politique,* p. 49.

como la realización de la idea, como el momento en que la conciencia y la idea se harán realidad en la acción.

Sin precisar aquí la orientación que debe tomar la acción política de las clases obreras, subrayamos únicamente la insistencia que pone Proudhon sobre este hecho de que la acción de que se trata es desde luego una acción de clase, una práctica en que la clase se constituye en «centro de acción» [116]. Efectivamente, todas las indicaciones anteriores han subrayado que la clase ha sacado de sí misma los elementos de su acción política. Se ha visto que la idea no es una verdad que le llegaría a la clase como un elemento exterior: Proudhon precisa que el problema social ha podido ser expuesto por escritores que no eran miembros de la clase obrera [117], pero precisamente, las clases obreras no se entregarán a ninguno de estos amos, ellas no seguirán más que su propia «inspiración» [118]. Y es en razón de esta inmanencia del pensamiento en sí mismo, en razón de este acuerdo directo entre la experiencia y la teoría, que la clase puede actuar con resolución y confianza en sí. La energía de la clase tiende en una amplia parte al hecho de que ella extraiga de sí misma y espontáneamente las razones de su acción, escapando al fin a este estado «de inferioridad intelectual y moral» [119] en que la ha mantenido la explotación económica. Al entrar en la vida política, la clase actúa por sí misma en tanto sujeto, sacando de sí, de su situación y de su práctica, los objetivos de su acción [120]. Por esto la primera manifestación de la espontaneidad obrera es la de operar una «secesión», una «escisión» entre los objetivos de clase. Cuando los obreros reivindican presentar candidatos obreros, significan que los burgueses elegidos no podrían defender su propia idea política, indican que de hecho se ha efectuado una escisión, de la cual únicamente los obreros podrán sacar todas las consecuencias.

La capacidad política no designa la simple posibilidad de actuar en la vida política o de participar en ella, sino más bien la capacidad real, para una colectividad, de transformar las condiciones sociales objetivas contra las otras clases. Proudhon distingue capacidad legal y capacidad real: por el sufragio universal, los obreros han adquirido la «facultad electoral» y de esta forma la posibilidad de participar formalmente en la vida política. Pero precisamente esta capacidad legal no tiene ningún efecto pues no designa en modo alguno la capacidad de acción de un grupo en conflicto contra las clases rivales. La capacidad real designa el poder de actuar, de «apoderarse» [121] del poder, de organizar el trabajo, de reorganizar la indus-

116. *Ibíd.*, p. 85.
117. *Ibíd.*, p. 105.
118. «Ellas han seguido su inspiración, y es poco probable que renuncien en lo sucesivo a su propia iniciativa. Allí está el secreto de su éxito», *ibíd.*, p. 110.
119. *Ibíd.*, p. 88.
120. «Lo que importa resaltar en los movimientos populares, es su perfecta espontaneidad», *ibíd.*, p. 119.
121. *Ibíd.*, p. 49.

tria, de resolver los antagonismos, de crear nuevas instituciones [122]. La acción de la clase obrera es aquí, desde luego, una acción de creación histórica y no puede ser reducido su carácter innovador. Sin duda la clase obrera no hace más que sacar todas las consecuencias de la situación que le es dada, pero todo este movimiento progresivo por el cual se hace consciente y teórica es un movimiento de creación, creación de teorías y creación de sí. En el momento en que sale de sí misma para combatir las clases sociales, introduce una práctica innovadora y tiende a hacer aparecer, por un proceso creador, un orden político desconocido hasta entonces. En su movimiento de emancipación, la clase obrera tiende, como en otro tiempo la clase burguesa, a «serlo todo» [123]. Lo cual no significa, en el espíritu de Proudhon, que ella tienda a crecer y a apoderarse de toda la sociedad como por un proceso de extensión, sino más bien que ella aspira a apoderarse de la dirección del movimiento social para dirigirlo y para crear nuevas relaciones sociales.

Acción concreta, orientada hacia obstáculos diferentes, la acción de la clase obrera no se desarrolla con continuidad; ella tiene éxito o bien decae; parece por un momento que está cerca de la victoria y cae ante un obstáculo, tiene sus períodos de progreso y de retroceso. Desde 1840 a 1864, la obra de Proudhon comenta este desarrollo que tiene todos los caracteres de la complejidad histórica. Nada indica que los flujos y reflujos de la emancipación obrera siguen rigurosamente las coyunturas económicas: la profundización de la guerra del capital y del trabajo no constituye más que la dimensión general de una historia en que se entremezclan los elementos económicos, políticos e ideológicos. Antes de 1848, aunque el pueblo lleva ya en sí e inconscientemente este «pensamiento íntimo» [124] de la reorganización económica, todavía no es más que en potencia fuerza revolucionaria. En la Revolución de 1848, por el contrario, la clase obrera, en otro momento masa pasiva, afirmó su existencia, se dirigió contra la burguesía [125] y expuso las reivindicaciones que le eran propias: el derecho al trabajo, es decir, la liquidación de la antigua sociedad y la abolición del asalariado. Se puede creer entonces que el proletario estaba en estado de operar, por su emancipación, la revolución social [126]. El fracaso de la Revolución debió decepcionar este intento, pero tuvo precisamente por causa esencial la descomposición de la unidad obrera y la regresión de la clase en plebe. Las *Noticias de la Revolución,* escritas en 1861, marcan el punto extremo de esta regresión en que Proudhon cree poder sustituir los términos de clase o de pueblo por el de plebe para subrayar que el estado

122. «Crear y... desarrollar un nuevo orden político», *ibíd.,* p. 91.
123. *Ibíd.,* p. 62.
124. *Carnets,* n.º 5, t. II, p. 108.
125. «El proletariado se levanta, en abril y junio, contra la burguesía», *La justice poursuivie par l'Eglise,* p. 261.
126. «Sí, la clase trabajadora posee en sí misma el medio de operar su emancipación», Argumento a La Montagne, *Le Peuple,* 15-21 nov. 1848, *Mélanges,* Lacroix, t. XXVII, p. 202.

de dispersión o de multitud supera entonces la unidad. En 1864, por el contrario, las clases obreras manifiestan de nuevo su autonomía, proclaman su existencia, y Proudhon cree poder afirmar entonces que este movimiento no podrá regresar más. Añade sin embargo que en esta fecha las clases obreras no han llegado todavía a poner de acuerdo su teoría y su práctica. Ellas han tomado conciencia de sí mismas, han formulado en parte su idea; les queda actuar según su ser y según su teoría. Esta discontinuidad entre la formulación teórica y la práctica demuestra también qua la toma de conciencia no es suficiente para provocar la acción política y no puede sustituirle. Después de que haya tomado conciencia de sí misma, le queda a la clase revolucionaria organizar su lucha política; en otros términos no se trata únicamente de pensar el mundo sino de transformarlo, y este paso de la teoría a la práctica exige a la vez un ahondamiento teórico y un conjunto de empresas conscientes.

Capítulo Cuarto

EL ESTADO

El examen de la teoría proudhoniana sobre el Estado permitirá localizar más precisamente los focos de actividad en la totalidad social. Al estudiar las clases sociales, Proudhon ha indicado cómo una clase social puede convertirse en el sujeto de una empresa histórica y cómo ella puede dirigirse contra un sistema para destruirlo. La misma cuestión se planteará en el tema del Estado: saber si el poder gubernamental puede asumir un papel activo en el devenir social y particularmente si puede asumir un papel innovador y progresivo. En el tema de la clase social, Proudhon no solamente había demostrado que ella podía convertirse en el sujeto de una acción sino también que esta práctica podía revestir un carácter creador. La cuestión de saber si se puede esperar del Estado que asuma un papel histórico comparable tendrá, para la acción revolucionaria, una importancia decisiva: si fuera verdad que un poder autoritario puede encarnar la fuerza de innovación revolucionaria, convendría, efectivamente, dejarle los poderes políticos y económicos y desear que una clase revolucionaria delegue su voluntad a un poder central. Pero si se demuestra, por el contrario, que toda concentración de autoridad política tiene como consecuencia la constitución de una fuerza conservadora hostil a toda creación social, será necesario invertir la concepción tradicional de la revolución. A la tradición jacobina, será necesario oponer una nueva teoría, denunciando toda concentración de poderes y preconizando el rechazo de las autoridades.

Desde antes de 1848, antes de que los conflictos de la Revolución dieran a este problema toda su agudeza, Proudhon había respuesto a esta cuestión al demostrar que una sociedad no extraía ni su unidad ni su dinamismo del poder gubernamental. Desde las primeras *Memorias* y más claramente todavía en el *Sistema de las contradicciones*, indica que los fun-

damentos reales de una sociedad y las condiciones de su unidad no se sitúan en el Estado sino más bien en la organización socio-económica. El *Sistema de las contradicciones* tienen como ambición describir la sociedad del régimen de la propiedad en sus características esenciales y en su devenir. Tomando la inspiración general de Saint-Simon según la cual las fuerzas reales y dinámicas de una sociedad se sitúan en su desarrollo industrial, Proudhon se propone, al analizar las contradicciones económicas, encontrar la totalidad del movimiento social y la génesis completa de las mutaciones futuras. Lejos de ser la fuente de la unidad y la causa del cambio, el Estado no es más que una forma derivada de las estructuras económicas, reproduce, en el nivel de lo político, las jerarquías constituidas en el seno de la sociedad económica. Desde entonces el único problema que se plantea es el de la reorganización de la vida económica. Ya que las formas del poder político no hacen más que reproducir los trazos esenciales de las relaciones económicas, los retoques hechos al sistema gubernamental no podrían alcanzar más que formas secundarias y nunca los fundamentos reales de la sociedad. Mientras que las relaciones económicas se organicen según las reglas de la desigualdad y de la jerarquía, los gobiernos, cualesquiera que sea su forma, reproducirán el modelo autoritario y simbolizarán las relaciones de subordinación. Por lo mismo, sería vano esperar que una reforma política pudiera provocar la revolución social: una reforma tan reducida no podría modificar las contradicciones profundas de la sociedad [1]; más seriamente, se podrá presentir que un refuerzo de los poderes del Estado, en una sociedad fundada sobre los antagonismos sociales, tendría como consecuencia reforzar las jerarquías y las relaciones autoritarias, e iría de esta forma en contra de una verdadera revolución social.

Sin embargo, estas indicaciones, anteriores a la Revolución de febrero, se comprobarían insuficientes. Reducían extremadamente las funciones del Estado y no hacían de lo político más que la imagen simbólica de las relaciones económicas. La experiencia de la Revolución de febrero debía demostrar a Proudhon, y contra la teoría social que él preconizaba, un fenómeno de refuerzo y de extensión del Estado, confirmando a sus ojos que un acrecentamiento de los poderes políticos sólo podía engendrar el fracaso de la Revolución. Pero, al mismo tiempo que denunciaba este refuerzo de los poderes gubernamentales [2], creía descubrir, en el seno del fenómeno político, un dinamismo propio, un conjunto de necesidades particulares y por lo tanto de funciones en el seno de la totalidad social. Entonces no será ya suficiente considerar lo político como un fenómeno secundario, convendrá hacer de ello un análisis cuyas conclusiones serán por otra parte más críticas de lo que lo hubieran sido antes de febrero de 1848.

1. Este análisis sociológico causaba el escepticismo de Proudhon respecto a la Campagne des Banquets (1847-1848) cuyo objeto le parecía exclusivamente político.
2. En particular, A propósito de Louis Blanch, *La Voix du Peuple,* 26-29 diciembre 1849, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, pp. 41-59.

1. La naturaleza del Estado

En el Prefacio a las *Confesiones de un revolucionario* [3], Proudhon esboza el método que sería necesario seguir para comprender la naturaleza del Estado y lo compara a la crítica kantiana. Propone aplicar al Estado el movimiento crítico y el modo de interrogación que el racionalismo había aplicado a la idea de Dios. Subraya que la originalidad de la crítica kantiana se sitúa en la creación de una problemática nueva que conicerne a la fe: en lugar de tomar por objeto de sus meditaciones la existencia de Dios, Kant plantea la cuestión de saber cómo el entendimiento humano podía llegar a la idea de Dios. En lugar de reflexionar sobre el Ser de Dios, se pregunta sobre la «biografía» [4] de esta idea, transformando de esta forma lo que se tenía por una revelación en un fenómeno del entendimiento. Desde entonces, añade Proudhon, todo lo imputado a la divinidad, la moral, la justicia, se encontraba restituido a la humanidad apareciéndose en lo sucesivo como «propio y esencial» de ella.

Conviene aplicar al problema del Estado un método idéntico. No se ha cesado de investigar qué significaba el Estado y cuál debería ser su mejor forma como si esta cuestión pudiera recibir una respuesta y como si el poder político poseyera en sí mismo alguna realidad. Sin embargo, sería necesario preguntarse no por el concepto de política sino por la «legitimidad» de esta idea, examinar cómo se constituye el Estado en la sociedad, cómo se desarrolla y cuál es la ley de esta evolución. Pensar la naturaleza del Estado, será examinar la realidad social, demostrar lo que hace posible la instauración de un poder político y los caracteres reales de este poder. Es necesario descubrir en el Estado un «fenómeno de la vida colectiva» [5], demostrar cómo la política procede de lo social y cuáles son las consecuencias de esta génesis.

Volviendo al problema en *De la Justicia,* Proudhon confirma estos principios metodológicos al añadir que se trata de localizar la fuente del poder social a nivel de las fuerzas colectivas espontáneas. Los análisis anteriores consagrados a la génesis de la fuerza colectiva han demostrado que esta fuerza es absolutamente inmanente a la actividad colectiva. Se sabe que un grupo social, por lo mismo que está constituido y que las relaciones de cooperación y de conmutación hacen solidarios a sus miembros, origina

3. Qu'est-ce que le gouvernement? Qu'est-ce que Dieu?, *La Voix de Peuple,* 5 noviembre 1849, artículo tomado como prefacio a las *Confessions d'un revolutionnaire,* 3.ª ed., 1851.
4. *Ibíd.,* p. 59.
5. *Ibíd.,* p. 62.

una fuerza, o en otros términos, un poder específico. Desde este nivel y en el seno de toda colectividad se forma un poder espontáneo que no debe nada a la autoridad y que es sinónimo de poder colectivo. Pero sobre todo cuando se reúnen varios grupos diferentes y cuando se elabora una organización compleja entre grupos diferenciados aparece una fuerza de colectividad que reviste el carácter de un poder. Se crea entonces, entre los grupos productores, relaciones definidas de intercambio y de conmutación, una cohesión que hace posible la vida de las colectividades. En la medida en que se desarrollan estas relaciones se desarrolla también el poder del grupo o, en otros términos, el «poder social» [6], poder real y objetivo que constituye una unidad aunque emane de la pluralidad de los grupos y de las acciones.

El carácter esencial de este poder social es desde luego su inmanencia a la colectividad: no tiene por fundamento más que esta fuerza colectiva de la cual se sabe que la unidad y la realidad se forman espontáneamente de la convergencia de los esfuerzos. A este nivel, el poder social no está en forma alguna diferenciado de la colectividad: es esta propia colectividad en cuanto que se organiza y unifica sus actividades diversas. Todo grupo «natural» [7], toda comunidad espontánea lleva en sí un poder social unificado que será el fundamento del poder político. Si los pueblos antiguos atribuían ingenuamente a los dioses el origen del poder social, expresaban con ello el sentimiento de que el poder social es una realidad, una unidad y no es en forma alguna una abstracción. Las filosofías que han hecho nacer, por el contrario, el Estado de una libre decisión de los ciudadanos han ignorado el hecho esencial de que un poder social unificado es anterior a la diferenciación de lo político [8].

Se trata, pues, de explicar cómo un poder que era inmanente ha podido revestir el carácter de una fuerza trascendente, cómo un poder que no podía tener como fin más que el acrecentamiento del poder colectivo ha podido volverse contra la sociedad en la que se originó. Por lo tanto, la dificultad es tanto más viva en cuanto que no puede atribuirse al Estado, conforme a la ilusión común, una fuerza y un poder propio. Equivocados por las apariencias, se concede efectivamente al poder político un poder específico distinto del de la sociedad. De la misma forma que se ha hecho de Dios el creador del mundo y el origen del movimiento, se ha hecho del gobierno el principio del orden social y la causa de su actividad. En esta representación ilusoria, se presenta la sociedad como un desorden esencial, se imagina que ella es por sí misma incapaz de organizarse y que su realidad le proviene de un principio exterior a sí misma. Ahora bien las nociones de sociedad, de fuerza colectiva, de poder inmanente, han demostrado que el poder social emana espontáneamente de la vida colectiva, que

6. *De la justice,* estudio 4.°: *Petit catéchisme politique,* t. II, p. 257.
7. *Contradictions politiques, Théorie du mouvement constitutionnel su XIXe siècle,* p. 237.
8. *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 272.

la sociedad «se mueve por sí misma» [9] y no recibe en forma alguna su movimiento de una fuerza exterior. Ni el príncipe, ni el gobierno podrían ser por sí mismos los creadores de un poder social.

Es necesario pues explicar cómo un Estado puede apropiarse una fuerza social y aparentar ser su autor. Es en términos de apropiación que será necesario comprender la historia del Estado, y, por lo mismo, su naturaleza. La familia patriarcal ofrece el primer ejemplo de un tal acaparamiento y el modelo de todas las apropiaciones [10]. Por la constitución jerárquica de la familia, el padre se encuentra investido de la propiedad colectiva y encargado de la autoridad a ejercer sobre su grupo. Esta fuerza colectiva que resulta de la actividad del grupo familiar le es encomendada como su bien aun cuando él no podría ser su autor; y por lo mismo, cuando la familia se acrecienta con el concurso de los esclavos y la fuerza colectiva se amplia, el padre de familia permanece como el amo, prefigurando de esta forma el acaparamiento de las fuerzas de colectividad por un grupo parcial. Efectivamente, cuando grupos diversos se unen por relaciones de intercambio y de solidaridad, cuando el poder social se acrecienta, se sigue el mismo proceso: el jefe que poseía la familia más poderosa, más tierras y riquezas, el que posee ya «la mayor fuerza de colectividad» [11], conserva sus privilegios y los extiende, al tomar el mando de la nueva ciudad. Bajo formas diferentes, ya se trate de monarquía, de patriciado o de feudalismo, la constitución del poder reproduce el mismo modelo: realiza una «alienación de la fuerza colectiva» [12].

Entra pues, en la formación del Estado una inversión de las relaciones sociales, una «tergiversación» de las relaciones originales. En una comunidad en la que el poder político no ha sido acaparado, el poder queda inmanente a lo social, se extiende a medida de la extensión de la fuerza colectiva y no es más que la resultante de todas las fuerzas particulares organizadas en el trabajo o la defensa colectiva. Desde que la alienación de la fuerza colectiva se ha realizado, el poder cesa de ser «la universalidad de los ciudadanos» [13], tiende a devenir propiedad de una dinastía, de un individuo, o de una casta, tiende a volverse contra aquellos de los que ha salido. Cuando un príncipe o un grupo social se han convertido en los amos del poder colectivo, buscan utilizarlo para el refuerzo de su dominio: en lugar de perseguir la extensión de la fuerza colectiva, se esfuerzan por crear una fuerza capaz de resistir las amenazas internas de las que están rodeados y de imponer a la nación la obediencia de la cual ellos tienen necesidad. Aparece entonces una nueva orientación del poder: se crea la «fuerza del príncipe» [14], que, aunque nutrida de la fuerza colectiva

9. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 94.
10. «Éste es el punto de partida, el lugar de todas las apropiaciones análogas», *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 266.
11. *Ibíd.*
12. «La gran desheredación social», *ibíd.*, p. 267.
13. *Système des contradictions,* t. II, p. 101.
14. *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 268.

que le rodea, tiene como principio el luchar contra la espontaneidad social.

En el régimen de la propiedad, se produce una doble alienación: el acaparamiento del poder social reproduce en el nivel de lo político la alienación del trabajo. Efectivamente, si el Estado puede definirse como una alienación de la fuerza colectiva, el capital también debía ser explicado por el acaparamiento de un producto cuyos verdaderos autores son los trabajadores. El Estado y el capital se forman por dos alienaciones paralelas siendo posible establecer entre el uno y el otro una relación de sinonimia. Pero es necesario ver también en la alienación económica un origen de la alienación política: no es que ella sea exactamente la causa sino porque contiene en sí misma una relación social de dominio y de explotación. El régimen de la propiedad instituye entre los productores y los no-productores una relación social de desigualdad que servirá de fundamento y de modelo para la alienación política. Al recibir el propietario plena autoridad sobre sus bienes, recibe también plena autoridad sobre sus gentes, y eventualmente, contra la colectividad. La propiedad hace de él un déspota [15]. De esta forma, en el hecho de la propiedad, se introduce inmediatamente una relación de explotación económica, una relación de autoridad que puede ser calificada de política ya que la política se define por el acaparamiento de la autoridad. O sea que no hay motivo para decir que lo económico es causa de lo político como si estas dos alienaciones fueran distintas· la relación económica lleva en sí misma la relación política y la prefigura.

El desarrollo del régimen de la propiedad y de sus contradicciones no hacen más que reforzar esta desigualdad social propicia al refuerzo del poder de la autoridad. El análisis de las contradicciones económicas ha demostrado que el desarrollo industrial ahondaba simultáneamente la desigualdad de clases y la subordinación del proletario a la autoridad de los propietarios: la división de las tareas ha arrancado al productor el dominio de la producción y el maquinismo le subordina a un trabajo mecánico enteramente organizado por los pudientes. Esta subordinación del asalariado se realiza plenamente en la fábrica industrial: allí, los trabajadores son agrupados y repartidos según las exigencias de la producción mecánica; el primer papel se transfiere a las máquinas, el segundo al hombre: el trabajador no es más que el servidor de los instrumentos de producción. La fábrica realiza un sistema de subordinación análogo al sistema social de desigualdad y de jerarquía [16]. Ahora bien es allí donde se sitúa el fundamento, «la unidad constitutiva de la sociedad» [17].

Así pues, no se puede dejar de encontrar en la constitución política el mismo acaparamiento que en el sistema económico y la más estrecha colusión entre los grupos dirigentes y las clases pudientes. Ello se ve particularmente después de la Revolución de 1830 en la que la clase de

15. *Système des contradictions,* t. II, p. 212.

16. «Con la máquina y la fábrica, el derecho divino, es decir, el principio de autoridad, hace su entrada en la economía política», *ibíd.,* t. I, p. 195.

17. «La unidad constitutiva de la sociedad es la fábrica», *ibíd.,* p. 238.

los propietarios se apodera del poder social y en la que la monarquía constitucional no fue más que la organización del poder burgués [18]. Este acaparamiento debía verificarse después de 1851 cuando el poder se concentra en las manos de la alta burguesía bajo el régimen del feudalismo industrial. Por lo mismo que el capital es improductivo y que las clases propietarias son clases parásitas, el Estado constituye un instrumento improductivo y puede ser calificado de «casta de improductores» [19]: de la misma forma que el capital vive de la explotación de los trabajadores, el Estado no subsiste más que de la alienación de las fuerzas colectivas. Pero Proudhon no prosigue estas analogías hasta la identificación entre clases pudientes y clase gobernante: aunque no cesa de denunciar la colusión entre el capital y el gobierno rehúsa reducir el Estado a la clase pudiente. Al describir por ejemplo la política de Luis Bonaparte y el golpe de Estado del 2 de diciembre, no intenta reducir esta acción a una presión de la burguesía sino que se interroga, por el contrario, sobre la distancia que se establece entre la «tendencia subjetiva» [20] del gobierno y las necesidades objetivas de la situación. Y subraya entonces que el poder, dejando a un lado los intereses inmediatos de la burguesía, no persigue en realidad más que su propio refuerzo y se abandona al arbitrio de sus fines personales. Puede entonces producirse, en cierta medida, una distancia entre la política de un Estado y las clases pudientes en el seno del sistema de la propiedad. Las fuerzas financieras e industriales no participaron en el golpe de Estado de 1851, le fueron inicialmente resistentes ante una empresa que peligraba amenazar sus intereses: no se incorporaron hasta que estuvieron seguras y tomaron de nuevo su lugar y su poder en el seno del gobierno. Efectivamente, el Estado no puede ser asimilado simplemente con la clase burguesa: se apoya sobre una vasta administración que agrupa a la policía, las finanzas públicas, la educación, la administración centralizada que no dejará de ser dócil al poder establecido y que defenderá sus propios intereses. El ejército, en particular, constituirá una fuerza independiente de las clases y a la plena disposición del poder. En fin, el gobierno podrá encontrar en la Iglesia y en la ideología religiosa apoyos que superan ampliamente los límites de clase. Por estas razones no podría comprenderse exactamente una política en la que se vieran sólo la voluntad de la burguesía y la defensa de sus intereses. En el régimen de la propiedad, la acción gubernamental no puede oponerse completamente a los intereses de la burguesía: la alienación política está ligada demasiado directamente a la alienación económica para que una tal contradicción sea posible, pero pueden producirse choques, separaciones y reconciliaciones que ponen en evidencia la autonomía relativa de lo político.

Además, interesa tener en cuenta para definir al Estado, la mitología que le envuelve y que no deja de reforzarle. El Estado es, en sí mismo,

18. *Confessions d'un révolutionnaire,* pp. 98-99.
19. *Système des contradictions,* t. II, pp. 97-98.
20. *Révolution sociale demontrée,* p. 219.

una quimera comparable al mito divino; no es en modo alguno la causa generadora de lo social y no tiene más que una existencia de empréstito. Pero la opinión pública, lejos de descubrir el sentido alegórico del Estado, le presta una existencia y hace de él el objeto de una fe. Las diferentes clases sociales, e incluso las clases obreras, son víctimas del «prejuicio gubernamental» [21] que les compulsa a reforzar el poder de las autoridades: de esta forma los jacobinos fueron sobrecogidos, durante la Convención, de un verdadero «furor gubernamental» [22] que les condujo a la dictadura. Más gravemente todavía las diferentes clases sociales no llegan a deshacerse de su respeto y de su «amor a la autoridad» [23] que les conduce a respetar los poderes políticos cuando deberían apoderarse de ellos. Estos prejuicios y estas ilusiones tienen su origen en parte en la misma naturaleza del poder social: efectivamente, el poder social espontáneo, esta unidad a la que la conciencia común es sensible, no puede constituir el objeto de una experiencia directa; el poder social es, por naturaleza, inaccesible a los sentidos. Esta ausencia de experiencia, junto con la ignorancia de los pueblos antiguos, debía llevar a realizar, a hipostasiar este poder encarnándolo en una persona divina. Esta ilusión se renueva en la democracia en la que se está obstinada por buscar representantes del pueblo, ansiosos de encarnar el poder social. Precisamente porque este poder, aunque real, no es tangible, porque la fuerza colectiva no es una cosa, se le quiere dar una forma sensible [24].

La esfera de lo político no puede, pues, ser reducida a un reflejo de contradicciones económicas. Aunque aparezca como uno de los «movimientos» esenciales de las sociedades desiguales, movimiento que no puede estar en contradicción con la organización económica pero que por ello no es menos específico. Si el Estado procede de la actividad social, y no inversamente, como lo demuestra suficientemente su proceso de constitución por alienación, también es verdad que no es sólo un efecto. Su creación histórica espontánea se explica en parte por el hecho de que responde a necesidades colectivas y que la sociedad, al consagrar la apropiación, tendía a resolver los problemas que encontraba. Después de haber descrito el proceso de la alienación, Proudhon no lo reduce a una obra irracional de violencia, sino que añade que una sociedad desigual debía darse un poder autoritario para superar sus conflictos. La anarquía de las fuerzas económicas, el antagonismo de las clases rivales, conducen espontáneamente a la sociedad a concederse una autoridad arbitraria: el Estado suple la incapacidad, en una sociedad desigual, de organizarse a sí misma. El Estado no es un efecto del antagonismo, sino una respuesta al antagonismo y un medio de evitar las dificultades que suscita. El Estado desempeña, pues, en el seno de una sociedad desgarrada por las injusticias, un con-

21. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 88.
22. *Ibid.,* p. 89.
23. *Ibid.,* p. 94.
24. *Idée generale de la Révolution,* p. 368.

junto de funciones que responden a la estructura general de la sociedad. El Estado confirma la desigualdad y va a darse por objeto el mantenerla, defender el sistema de contradicciones del cual emana [25]; va a servir de árbitro en el seno de los conflictos y a defender de esta forma a la sociedad contra sus peligros internos [26]. Pero su papel será especialmente contener los movimiento de oposición popular que surgen necesariamente en las sociedades desiguales: en el régimen de la propiedad, el Estado, sin ser exactamente el instrumento de la burguesía, desempeña una función de represión contra los movimientos obreros. La opresión de la policía, el control de las opiniones, el arbitrio gubernamental, responderán necesariamente a la explotación del trabajo.

Desde entonces un segundo problema debe examinarse: el de la acción de los poderes políticos y el carácter de esta acción. Efectivamente aunque es posible discernir la naturaleza del Estado en las sociedades de desigualdad, esta definición corresponde únicamente a una parte de la totalidad. El Estado no tiene más que una realidad segunda, una realidad prestada, y esta crítica anuncia que podrá desaparecer en una sociedad de igualdad, pero, por lo mismo que se hace dueño de una fuerza social, está en condiciones de dirigirla, de intervenir con una cierta eficacia en la totalidad social. No es suficiente, pues, denunciar la alienación política: interesa considerar, en seguida, estos tipos de acción particular de los que el Estado se convierte en sujeto. Este problema reviste inmediatamente una importancia práctica. Si se demuestra que el Estado puede convertirse en el foco de una acción revolucionaria, se podrán reemprender las tradiciones jacobinas y dejar al Estado, provisionalmente, poderes extensos. Pero si se demuestra que el poder no puede en forma alguna convertirse en la fuente del movimiento progresivo será necesario concluir con «la exterminación del poder y de la política» [27].

Durante el período revolucionario de 1848-1851, Proudhon responde lo más categóricamente posible a esta cuestión; va a esforzarse por demostrar, en *Las confesiones de un revolucionario, Idea general de la Revolución,* y en los artículos publicados durante este período [28] que el Estado no puede asumir una función de progresión y que su naturaleza le impone actuar contra todos los movimientos revolucionarios.

Esta crítica no excluye que el poder arbitrario haya podido participar, en las sociedades antiguas, en la organización social. Volviendo a la teoría evolucionista de Saint-Simon sobre la regresión de las funciones políticas, Proudhon reconocía que la alienación de la fuerza colectiva ha engendrado

25. *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 270.
26. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 220.
27. *Système des contradictions,* t. I, p. 345.
28. Se puede aislar provisionalmente este período del pensamiento de Proudhon caracterizándolo por su «anarquismo», sin excluir los prolongamientos al período «federalista».

en el pasado una opresión eficaz [29]. Se ve claramente en la historia de las guerras antiguas donde la lucha armada, dirigida por el poder político, ha podido servir para la conquista y para la afirmación de los nuevos derechos. El Estado podía entonces encarnar el derecho inmanente a la nación y participar en el movimiento de expansión de las naciones conquistadoras.

En este momento de la historia, en que las guerras de saqueo o de conquista han perdido su utilidad, en el momento en que las luchas de clase sustituyen a las guerras entre naciones, se revela plenamente el carácter reaccionario del Estado y las consecuencias de la apropiación de las fuerzas colectivas. Mientras las relaciones de solidaridad entre los individuos y los grupos eran inestables, la apropiación se hacía necesaria y el poder político podía tomar por su cuenta las necesidades reales de la colectividad. Pero, en una «sociedad industrial» en la que la solidaridad espontánea de los intereses tiende a recubrir la totalidad de la actividad social y a reemplazar la autoridad política, el dinamismo específico del poder político aparece en su necesidad completamente particular.

Precisamente porque el Estado no tiene su fuerza más que de una apropiación, está inmediatamente obligado a erigirse en autoridad. Si no se constituyera más que en uno de los polos de la actividad social, un elemento productor, perdería todas sus prerrogativas, se disolvería en la organización industrial para desaparecer en ella en tanto que poder y es precisamente esto lo que propondrá la teoría anarquista: pero este «sumergimiento» de lo político señalaría el fin de lo político. Lo propio del Estado es acaparar el poder social espontáneo y erigirse en autoridad, en árbitro en poder de represión. Todo Estado se atribuye la autoridad y la dirección unificada de la acción social. Ahora bien no siendo suyo este poder, le ocasiona necesariamente una situación de conflicto entre el Estado y la sociedad activa. Se produce en la alienación política el mismo fenómeno que en la alienación económica: al acaparar el fruto del trabajo el propietario introduce necesariamente el antagonismo social y una relación de fuerza entre el improductivo y el trabajador. El Estado instaura por definición un acaparamiento y de esta forma una situación de opresión y de obediencia. Sería contradictorio, en la sociedad política, que los hombres se gobernaran a sí mismos y que su libertad fuera respetada. Tanto si reviste la forma monárquica, constitucional o democrática, es esencial a esta sociedad que los ciudadanos se deshagan de su autonomía, deleguen su poder y constituyan una soberanía a la que se someterán. La dimisión de la libertad social es esencial para la formación del Estado, ya sea obtenida por la fuerza o por una adhesión voluntaria [30]. El poder político se afirma, por definición, transcendiendo al Ser Colectivo, y su acción se con-

29. *Révolution sociale demontrée,* p. 131.

30. Cf. la crítica del *Contrat social* de ROUSSEAU, *Idée generale de la Révolution,* pp. 189-195.

funde con el ejercicio de la autoridad [31]. El carácter más general de su acción será pues ejercerse en el sentido de la opresión y reprimir toda manifestación de libertad: toda iniciativa de la cual no lleve él el control le será una amenaza. No cesará de dudar de las fuerzas que se constituyen fuera de él y en toda iniciativa sospechará de una amenaza directa contra su poder. De esta forma estará connivente con todas las fuerzas represivas en los dominios económicos e intelectuales: la propiedad y la religión.

Al dudar de las actividades que escapan a su empresa, el Estado será inducido a defender la unidad: rechazará necesariamente la autonomía de los grupos. De esta forma está, de cualquier manera, dotado de un movimiento de acaparamiento. No pudiendo evitar que se creen incesantemente nuevos intereses, el Estado centralizado debe, para defender su existencia, absorber estas fuerzas nuevas, extender sin cesar su control, transformar las libres iniciativas en los servicios públicos, acrecentar el parasitismo y el trabajo inútil. Debe inventar continuamente nuevas leyes para conservar su dominio sobre las múltiples actividades sociales [32]. La centralización política es pues, por naturaleza, expansiva [33], y la acción del Estado irá en el sentido de una sumisión, de una represión de las iniciativas y de las autonomías. Esto se verá en la evolución del Segundo Imperio, en el que las amenazas dirigidas contra las autoridades originaron un refuerzo de la centralización y un aumento de los controles sobre la actividad económica. Y la utopía comunista no hace más que seguir esta tendencia: al proponer dejar la organización de las fuerzas económicas al poder del Estado, no hace más que prolongar el movimiento necesario del Estado en el seno del régimen de la propiedad. Ahora bien este movimiento de expansión de lo político iría aparejado con una regresión de la economía: el Estado, efectivamente, no es en modo alguno productivo y su crecimiento no hace más que reforzar los elementos pasivos y parásitos. Una consecuencia de una reforma comunista, después de haber destruido las libertades e inducido a la unidad de toda actividad productora, consistiría en multiplicar los obstáculos de la producción y provocar la regresión del dinamismo económico.

Entonces no se podrá esperar de un Estado, cualesquiera que sean las condiciones de su formación, una acción revolucionaria. Las reformas socialistas de inspiración gubernamental tales como el socialismo de Louis Blanc, suponen que el Estado, después de ser una fuerza opresora, podría convertirse en una fuerza de revolución, estar dotado de una «competencia revolucionaria» [34]. Ahora bien, el análisis del Estado denuncia el carácter

31. «La Autoridad es el gobierno en su principio, como el gobierno es la Autoridad en ejercicio», *ibíd.*, p. 181.

32. *Ibíd.*, p. 204.

33. «La centralización siendo expansiva, acaparadora por naturaleza, engrandece las atribuciones del Estado, continuamente a expensas de la iniciativa individual, corporativa, municipal y social», *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 297.

34. *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 85.

utópico de una tal suposición: la acción contrarrevolucionaria [35] llevada por los gobiernos no se atiene a circunstancias históricas particulares ni a la sola dominación de las clases pudientes, sino a la misma naturaleza de la alienación política. Basado en una «exteriorización» de la fuerza colectiva y teniendo por objeto gobernar la sociedad, el Estado, cualesquiera que sean las mejoras que se cree que él aporta, tiende inmediatamente a afirmar su autoridad, a mantener las jerarquías, a multiplicar las leyes y a suprimir las libertades [36]. Proudhon concluirá denunciando todo refuerzo de los poderes políticos, repitiendo que no se podrá esperar de una reforma política la revolución social y que sólo la destrucción anarquista del Estado podrá nivelar totalmente la espontaneidad de las fuerzas colectivas [37].

Se trata desde luego, en este debate, de oponer dos tipos de acción social. Proudhon no examina solamente el Estado como «el órgano» [38] de la fuerza colectiva sino más bien como el centro de una serie de acciones de las que es necesario descubrir el sentido general. Discutiendo las posibilidades de una revolución llevada por un gobierno, opone dos modelos de «iniciativas»: el que vendrá de un poder central y el que surgirá de la espontaneidad de las masas [39]. Éstos son dos modelos de acción que van a oponerse antitéticamente. El Estado obedece esencialmente en su acción a su propia lógica que es la de su sostenimiento. Amenazado por la espontaneidad de las fuerzas sociales y económicas, el Estado tiende a reforzarse a sí mismo, a mantener sus jerarquías o a extender su empresa. El Estado no puede suprimir la relación de opresión que forma su esencia y no hace más que respetar el modelo social que encarna. De esta forma no cesa, a pesar de las transformaciones, de volver a crear una relación despótica, de reproducirla a través de diferentes formas. Sus empresas tienden esencialmente a inquirir, a obstaculizar, a mantener un orden existente y a romper las posibilidades de renovación. Toda acción gubernamental reviste pues un doble carácter de opresión y de repetición que se opone directamente a la espontaneidad social libre y cambiante. Si la obra revolucionaria es «orgánica» y «cosa de creación» [40], al modificar las formas sociales y crear nuevas relaciones, la acción gubernamental es «algo mecánico» que se desarrolla según un sistema siempre idéntico y no tiende más que a mantener el orden establecido. De esta forma, Proudhon se sumerge violentamente contra esta actitud política que consiste en acrecentar los poderes gubernamentales con la esperanza de obtener de esta forma los medios de reali-

35. *Idée generale de la Révolution,* p. 12.
36. «O nada de libertad o nada de gobierno», *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 309.
37. *Ibid.* p. 80.
38. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 171.
39. «Se trata pues de saber cual de estas dos iniciativas, la del gobierno o la del pueblo es la más inteligente, la más progresiva, la más pacífica», *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 81.
40. *Ibid.,* p. 111.

zar la revolución social. Se espera que la revolución pueda hacerse «por lo alto» [41], se piensa que la reforma política es primera y que ella podrá provocar la revolución económica. Todas las demostraciones anteriores sobre la naturaleza del Estado y la naturaleza necesaria de su acción concluyen no solamente en el carácter engañoso de esta espera, sino en consecuencias conservadoras. Al creer que una revolución social puede ser hecha por un poder reforzado, al creer que un gobierno puede tomar la iniciativa de una revolución, se le presta una «inteligencia» [42] y una facultad de innovación de la cual está desprovisto por esencia. Las consecuencias prácticas de una tal actitud irán precisamente al encuentro del principio buscado: el aumento del poder entrañará el refuerzo de las fuerzas de represión.

Esta denuncia de la acción gubernamental prepara la respuesta práctica que Proudhon va a proponer: la destrucción de toda centralización autoritaria y la creación de una sociedad liberada de la opresión política. Esta teoría reviste su forma radical entre 1848 y 1852 y se funda sobre una descripción dicotómica del Estado y de la sociedad económica. Las obras posteriores, en particular la teoría federalista, renunciaron a esta dialéctica polarizante sin recusarla. La oposición fundamental entre el mundo de la producción y el mundo de la autoridad engendra una serie de contradicciones donde cada trazo de la sociedad económica se opone dialécticamente a un carácter necesario del Estado, dirigiendo de esta forma un antagonismo radical en el seno de la sociedad en su conjunto. A los caracteres de movilidad, de pluralidad y de igualdad de la sociedad económica se oponen la inmovilidad, la unidad, la jerarquía del Estado. A la libertad y a la inmanencia se oponen radicalmente la opresión y el carácter transcendente del Estado.

La sociedad económica, medio de la producción y del cambio, puede caracterizarse por su movimiento; es a la vez el mundo de la circulación y de la transformación, el dominio en el que el productor no cesa de modificar la materia y de inventar modos nuevos de actividad. A esta movilidad material y social, a esta vida de producción, el Estado opone el conservadurismo y la repetición de un modelo pasado; no puede crear «orgánicamente» una nueva forma social, no puede más que repetir mecánicamente lo que es. La sociedad económica está formada por una multitud de grupos y de «sub-grupos» [43] productores, los unos estables, los otros en vías de formación o de desaparición, desiguales en fuerza y en extensión. Éste será uno de los elementos esenciales de la teoría social de Proudhon, afirmar el valor práctico de este pluralismo social: los grupos particulares, los centros productores y los municipios defienden su autonomía y deben hacerla respetar efectivamente, pues, la pluralidad y las diferencias asegurarán vitalidad y competencia. El Estado, por el contrario, es por definición unitario, tiende a defender la indivisión de su poder, procura im-

41. *Ibíd.*, p. 81.
42. *Ibíd.*, p. 90.
43. *De la justice*, estudio 4.°, t. II, p. 264.

poner la centralización social, al mismo tiempo que la sociedad se esfuerza por hacer respetar su pluralismo [44]. De la misma forma, la actividad económica, por las relaciones de solidaridad que establece entre los participantes, tiende a crear entre ellos relaciones de reciprocidad. Aunque esta tendencia esté lejos de realizarse en la insolidaridad del régimen de la propiedad, no cesa de volverse a crear y de amenazar con la destrucción las alienaciones económicas. La actividad económica espontánea suscita la instauración de relaciones mutuales e igualitarias entre los productores. El Estado opone a esta dinámica de igualdad su organización centralizada; se esfuerza por destruir la igualdad y por insertar en una escala jerarquizada, como en el ejército, los grupos y las actividades. Sin dar a la antinomia de lo militar y de lo industrial la importancia que le prestaba Saint-Simon, Proudhon anota también que la organización estática tiene por vocación la guerra así como la actividad de producción tiene la vocación de la paz [45].

De esta forma la sociedad se encuentra desgarrada entre los dos principios opuestos, la libertad y la autoridad; la libertad se realiza en la sociedad económica de la misma forma que el Estado no cesa de encarnar la autoridad y la opresión. Esta posición será particularmente sensible en la libertad de crítica: la prensa tiene por objeto informar, examinar y discutir todos los problemas de la actividad social y esta libertad de examen es conforme a las exigencias de la sociedad económica. Por el contrario, el poder que encarna la autoridad aspira a la inviolabilidad y teme toda crítica: no puede tolerar verse subordinado a controles y tiende necesariamente a extinguir la libertad de prensa. Mientras se mantenga el Estado unitario habrá «incompatibilidad» entre el poder y las libertades de opinión, de reunión y de asociación [46]. Estos conflictos conciernen a la misma naturaleza del Estado y a la relación que sostiene con la sociedad: no puede tolerar la libertad porque no constituye un término de la actividad social y porque se sitúa en el exterior de la sociedad activa. Mantiene con la sociedad económica una relación de transcendencia comparable a la relación religiosa: mientras que los diferentes centros de producción están, en una economía societaria, en relación de igualdad y, en cualquier clase «de nivel», el Estado se hace diferente a la sociedad. Las relaciones que unen los centros de producción pueden llamarse «inmanentes» en el sentido de que todos los miembros están engarzados en un entrecruzado de engranajes recíprocos y de que nadie puede pretender aislarse de la solidaridad colectiva. Es precisamente esta relación excepcional la que se reserva el Estado al establecer con la sociedad económica una insolidaridad de principio y una exteriorización de las fuerzas. Desde entonces se encuentra sin

44. «Todo esto, personal y material, no hace en realidad y a despecho de nuestra metafísica constitucional, más que un cuerpo, un alma, una inteligencia, una voluntad», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 321.

45. «...Régimen de política o de guerra, estas dos expresiones significan para mí la misma cosa», *La guerre et la paix,* p. 485.

46. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 316.

principio de base, y, al fin y al cabo, sin norma de conducta. La distancia establecida entre la actividad social y el poder político abandona éste al arbitrio de las escisiones; no es un fallo accidental de los gobiernos lo que les hace recurrir tan frecuentemente al arbitrio sino la esencia del poder. Como lo indica la expresión de *razón de Estado* [47], el poder se reserva un derecho absoluto de decisión que funda la posibilidad de un arbitrio ilimitado. A esta falsa razón podrá oponerse la *Razón* inmanente de la actividad social que, en lugar de corresponder al arbitrio del principio, no será más que una forma de la práctica colectiva y no podrá reducirse a la voluntad de alguno de sus participantes. También la actividad social aparecerá como una práctica desembarazada de ilusiones y de mitos: el Estado, al exteriorizar una fuerza colectiva reviste a los ojos de los hombres un poder que no posee, y se constituye en la mentira y en el prestigio, es mirado como una causa de lo social cuando no es más que un efecto: también es acompañado y sostenido por una mitología colectiva que viene a confirmar su propia naturaleza. En lo opuesto, la actividad productiva, por lo mismo que estaría desembarazada de los mitos sostenidos por el capital, se constituiría sin necesitar ilusiones y llegaría a una transparencia tanto más profunda cuanto que no existirían obstáculos para las libres transacciones.

Estas oposiciones deben ser matizadas: esta sociedad económica que se definiría por la libertad y la vitalidad no existe plenamente en el régimen de la propiedad en el cual subsisten las alienaciones y las mistificaciones. El dinamismo de la sociedad económica no se realizará totalmente más que en una sociedad anarquista en la que el balanceo espontáneo de las fuerzas económicas reemplazaría el acaparamiento de la propiedad. Y, por lo mismo, los gobiernos no son, en el mismo grado, despóticos y arbitrarios. Pero se trata, en estas contradicciones, de evidenciar los principios, la naturaleza de la actividad productora y la naturaleza del Estado que no dejan de mantenerse a través de formas históricas diversas. Es en este sentido que la acción de producción lleva en sí misma lo orgánico y lo innovador, al igual que el Estado lleva en sí lo mecánico y lo repetitivo: es en la sociedad económica donde se forman las relaciones necesarias correspondientes a la «íntima constitución» [48] de una sociedad y es en este nivel donde operan los cambios profundos y espontáneos. De allí saldrán los cambios revolucionarios y que serán, por lo mismo, más justificables dado que serán espontáneos. En este sentido se puede oponer lo instintivo y lo reflexivo y, al fin y al cabo, lo vivo y lo no-vivo. En una acción revolucionaria se verá por un lado una invención instintiva, una creación sin precedente histórico de nuevas fuerzas sociales, y por el otro, la repetición de un sistema [49]. La creación rechazará lo mecánico. Asimismo, contraria-

47. *De la justice,* estudio 4°, t. II, p. 187.
48. *Confession d'un révolutionnaire,* p. 112.
49. «Aquí, la reflexión, la política, los planes, los sistemas; allá el instinto», por M. X., 10 agosto 1850, *Correspondance,* t. III, p. 319.

mente a la conjetura más banal no es el gobierno quien protege y asegura la vida de la sociedad, sino, por el contrario, es en el refuerzo de los poderes por el que una sociedad puede destruirse a sí misma [50].

2. Anarquismo y federalismo

Esta crítica radical del Estado anuncia una teoría política radical. Ella ha subrayado dos puntos esenciales que van a servir de argumento a una teoría anarquista de la acción social: ya que el Estado es necesariamente autoritario y opresor, el movimiento revolucionario debe tender a su abolición; además, esta abolición es posible ya que la sociedad económica contiene en sí misma, y dado que suprime las alienaciones capitalistas, los principios de su organización. En esta demostración, Proudhon sobrepasa sus conclusiones teóricas para formular los principios de una acción política y proponer la imagen de una sociedad liberada de alienaciones. Sin embargo, se esfuerza por establecer una relación lo más rigurosa posible entre las conclusiones de la ciencia social y su concepción socio-política, entre la teoría de los antagonismos y las conclusiones anarquistas. Y, ya que los antagonismos son los de la sociedad real y llevan, en cierta medida, la dinámica de su solución, el paso de la contradicción al anarquismo se inscribirá como una de las tendencias lógicas de la evolución social.

El principio del anarquismo se deduce efectivamente de la crítica al Estado. Ésta ha evidenciado que es esencial al Estado basarse en una alienación de la fuerza colectiva, en un acaparamiento del poder real, inmanente a la sociedad activa [51]. El Estado puede encarnar, en cierta medida, el derecho social pero al precio de una alienación que hace del derecho un principio transcendente a la actividad colectiva [52], y se sabe que por esta exteriorización el poder político se coloca por encima de la sociedad y en situación de recurrir a lo arbitrario. El problema que se plantea en el movimiento revolucionario es pues restituir a la sociedad, es decir, a los productores y a los grupos de productores, el poder social del cual están expoliados: se trata de devolver todas las fuerzas y todas las libertades inmanentes a la actividad social. De la misma forma que se trataba, para la destrucción del beneficio, de restituir a los trabajadores sus productos y destruir la explotación del hombre por el hombre, se tratará, al restituir a lo social su poder inmanente, de destruir «el gobierno del hombre por el hombre» [53]. Esta restitución de la autonomía pasa, cuando se le

50. «No es en modo alguno por sus gobiernos que los pueblos se salvan, sino que se pierden», *Confession d'un révolutionnaire,* p. 86.

51. Résistance a la Révolution, *La Voix du Peuple,* 3 diciembre 1849, Idée générale de la Révolution (Ed. Rivière), p. 369.

52. «El Estado es la Constitución *exterior* del poder social», *ibíd.,* p. 367.

53. «Después de haber negado la explotación del hombre por el hombre, nega-

reconocen todas sus exigencias, por una destrucción, por una «exterminación» del poder político. No se trata ni de apoderarse del poder, ni de mejorarlo, sino de «abolirlo», de «suprimirlo» [54], de impedir que sobreviva a la reforma económica.

Proudhon propondrá dos modalidades de aplicación de estos dos principios: en este período más propiamente anarquista (1848-1852), insistirá sobre la noción de exterminio del poder político como condición de una liberación de las fuerzas sociales y sobre la necesidad de una organización espontánea de las fuerzas económicas. Al elaborar su teoría federalista, volverá a recoger el tema de una subordinación de lo político a la organización industrial, dejando entonces a un poder federal un papel limitado y relativo en una confederación económico-política. Pero, a través de estas dos versiones, se ve la preocupación de liberar la totalidad de las fuerzas sociales y de definir los medios de esta liberación de acción social.

Durante la Revolución de 1848, Proudhon rechaza radicalmente toda teoría política que sospeche que conduzca a una restauración de la alienación. Habiendo escrito Louis Blanc que era posible transformar el Estado y convertir un poder tirano en el «servidor» de la democracia [55], Proudhon vuelve a argüir que al procurar reconstituir el Estado y su poder centralista, se niega a la sociedad la posibilidad de organizarse a sí misma y se repite bajo una forma renovada la alienación del poder social. La misma noción de «Estado-servidor» es una contradicción en sus términos y en la realidad, ya que no se puede concebir que un poder detentor de la autoridad central esté al mismo tiempo subordinado. Desde el mes de marzo de 1848, Proudhon formula una crítica radical de la teoría política democrática y anuncia que una reforma política, apoyada en el sufragio universal, tendría como consecuencia suprimir la revolución social [56]. Al admitir con los republicanos que el problema consiste en asegurar la soberanía del pueblo, se esfuerza por demostrar que los medios propuestos por los demócratas, la convocación de una asamblea nacional elegida por el sufragio universal, van al encuentro del fin pretendido. En lugar de suscitar una soberanía real correspondiente a la organización económica de la sociedad, se suscita una elección, una asamblea, un gobierno, con el solo fin de desposeer al pueblo de su soberanía y de constituir un nuevo poder. Proudhon critica aquí no sólo los medios democráticos de la elección, sino la noción misma de delegación del poder: al esperar que el gobierno elegido por el sufragio universal traducirá la soberanía popular, no se preocupará de crear una representación del pueblo sino, en realidad, una representación exterior al pueblo. Se postula, en esta teoría, que la sociedad es incapaz de organizarse por sí misma, que no posee una voluntad unificada y que

---

mos todavía, y por la misma razón, el gobierno del hombre por el hombre», *ibíd.*, p. 358.

54. *Ibíd.*, p. 371.
55. Louis BLANC, *Le Nouveau monde*, 15 noviembre 1849.
56. *Solution du problème social*, 22-26 marzo 1848, Lacroix, t. VI, pp. 1-87.

es necesario instituir un poder y particularmente un poder ejecutivo, frente a la «inercia» del pueblo. Se admite, por principio y como en los gobiernos tradicionales, que el pueblo no puede ser su propio soberano y que es necesario organizar pues, no la soberanía del pueblo sino un «simbolismo» exterior a su soberanía [57].

Los medios retenidos para organizar el gobierno democrático confirman esta heteronomia. En lugar de suscitar una voluntad popular, el sufragio universal confirma y agrava la división de opiniones; en lugar de engendrar una representación popular, provoca, de nuevo, el dejar el poder a los privilegiados, a los talentos y a las fortunas [58]. El sufragio universal supone un «atomismo» [59] social y postula que la adición de los sufragios expresará adecuadamente la voluntad del pueblo. En realidad los trabajadores, aislados por el voto por cabeza, eligirán hombres competentes, es decir, propietarios y hombres de talento. Desde entonces la reforma social que corresponde a las necesidades reales del pueblo no estará aplazada, sino sistemáticamente rechazada. Al colocar en el poder a los hombres directamente interesados por el mantenimiento de la desigualdad de las fortunas, el sufragio universal, del que se dice que debe asegurar la reforma social, impedirá su realización. De esta forma se confirmará el principio, más de una vez repetido, según el que la reforma socio-económica no provendrá nunca de una reforma política y que, por el contrario, es la reforma política la que debe salir de la reforma social [60].

El vicio de estas tentativas consiste, en particular, en querer reconstituir en el exterior de la soberanía popular símbolos de soberanía y de centros de acción. A las Cámaras se quiere confiar el cuidado de la deliberación, al poder ejecutivo el cuidado de la acción [61]: se crean de esta forma poderes que se volverán directamente contra las exigencias populares [62]. Será forzoso pues, si se quiere satisfacer las reivindicaciones de febrero de 1848, renunciar a las ilusiones de la democracia, del jacobismo, como a las ilusiones del comunismo, e invertir radicalmente los términos de la solución, restituyendo integralmente a la sociedad la plenitud de su iniciativa. Será necesario renunciar a toda reconstitución de los poderes, eliminar toda autoridad transcendente: será el reino de «la libertad liberada de todas estas trabas», «la anarquía positiva» [63].

57. «La democracia no es, así como la monarquía, más que un simbolismo de la soberanía», *ibíd.*, p. 39. «El pueblo reina y no gobierna», *ibíd.*, p. 49.

58. «Pues, a quién queréis que nombren para representarles, compañeros, jornaleros, hombre de sufrimiento, ¿sino a sus burgueses?... De buen grado, de mal grado, la preponderancia en el gobierno pertenece pues a los hombres que tienen la preponderancia del talento y de la fortuna», *ibíd.*, p. 48.

59. *Ibíd.*, p. 62.

60. *Ibíd.*, p. 48.

61. *Ibíd.*, p. 40.

62. *Les confessions d'un révolutionnaire,* describirán en la Revolución de 1848 una sucesión de «reacciones» políticas que vendrán a confirmar estas advertencias.

63. *Solution du problème social,* p. 87.

Desde entonces el problema revolucionario no se plantea ya en términos políticos sino en términos socio-económicos: no se trata de esperar de la reforma política la reforma social, sino de realizar la reforma social. El objetivo de la revolución es formalmente el que el pensamiento democrático ha definido: hacer posible al pueblo su soberanía, es decir, resttiuirle lo que la alienación del poder no ha cesado de arrebatarle. Pero esta restitución no puede hacerse más que por la creación de una nueva organización económica que hará de un pueblo dividido práctica y teóricamente, un sujeto pensante y actuante al unísono. En la teoría democrática, se toma como punto de partida una situación de conflicto y de división sin cuidarse de aportar el remedio: el Estado, que emanará de esta constitución social, sólo podrá confirmar los caracteres e impedir su destrucción. El pueblo en estas condiciones, no es una unidad y no puede serlo; se divide, sobre el plano de la opinión, en sectas rivales en medio de la confusión de ideas. La unidad y la soberanía del pueblo no pueden realizarse más que a través de una reorganización de las relaciones sociales y económicas que destruiría la apropiación de las fuerzas colectivas, establecería la igualdad entre los productores y crearía entre todos relaciones de solidaridad y de reciprocidad. Esta reforma debería abarcar, no sólo puntos detallados, sino el conjunto de la sociedad y de su fundamento, es decir, las relaciones sociales y económicas que unen a los productores [64]. No se trata de modificar las formas políticas, es decir, un aspecto particular de la actividad social, sino más bien de alcanzar una «mutación» de la sociedad en su conjunto por la reforma de las relaciones económicas. De esta forma el anarquismo, cuando se toma en su sentido negativo de rechazo de la autoridad, no es más que un aspecto de la teoría de Proudhon. Este término designa en su vocabulario el rechazo de toda trascendencia y el proyecto de una sociedad en la que las relaciones sociales se establecerían según la ley de su solidaridad; pero ello no puede estar desligado de un proyecto de reforma económica que haría de la anarquía una práctica real, «una anarquía positiva» [65].

Esta noción de «organización de las fuerzas económicas» [66] deberá extenderse en su sentido más amplio: se aplicará a todas las condiciones materiales, técnicas, sociales y jurídicas de la producción, de la circulación y de la repartición. Efectivamente, la *fuerza económica* designa toda «fórmula de acción» [67] por la que el poder del trabajo se encuentra desarrollado más allá de lo que estaría todo poder individual. De esta forma el maquinismo y la división del trabajo participan en el crecimiento de la fuerza de acti-

64. «La cuestión social permanecerá insoluble para vosotros mientras que la tratéis por el método democrático materialista y divisionario, en lugar de proceder en conjunto y sintéticamente», *ibid.*, p. 69.

65. «Lo que colocamos en lugar del gobierno, lo hemos demostrado, es la organización industrial», *Idée générale de la Révolution,* p. 302.

66. *Ibid.,* p. 267.

67. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 185.

vidad, pero también las relaciones establecidas entre los productores tales como la competencia y la asociación. Por lo mismo el cambio, la circulación y los instrumentos tales como el crédito o la moneda deben contarse entre las fuerzas económicas. La reforma social implicará pues la reorganización de todas estas fuerzas sobre la base de los nuevos principios, implicando una revolución de la sociedad en sus fundamentos.

Las fórmulas empleadas por Proudhon para designar esta nueva organización industrial atraviesan una cierta evolución: a la teoría de la asociación progresiva que esboza en sus *Carnets* antes de 1848 suceden las tentativas de la banca de cambio y de la gratuidad del crédito, luego, a partir de 1851, la organización de los grupos productores y la federación agrícola-industrial y finalmente el mutualismo. La importancia reconocida a partir de 1851, a las asociaciones obreras de producción, marca una etapa esencial en esta evolución [68]. Sin embargo, estos proyectos de reforma corresponden a una intención que permanece idéntica; instituir una sociedad económica en la que los trabajadores puedan organizarse sin depender de la explotación del capital, cambiar libremente sus productos y ser los dueños, los gerentes de su producción. La noción de *contrato social,* tal como se expone en la *Idea general sobre la Revolución,* resume en una palabra estas preocupaciones esenciales. El pacto social o económico sería el acto de justicia conmutativa en el que los hombres y los grupos «se declaran esencialmente productores» y abdicarían toda pretensión de poder sobre otros [69]. Entonces cuando el contrato político supone una alienación de la libertad individual en beneficio de todos y la constitución de un poder exterior a las voluntades, el contrato social no impone otra obligación a los contratantes que la que resulta de su recíproca promesa. Por esta «convención conmutativa [70], los productores convienen únicamente en organizar entre ellos y por un tiempo determinado la fuerza económica que constituye el cambio. Ellos se garantizan recíprocamente una cierta suma de servicios o de productos, se reconocen «perfectamente independientes» en los otros dominios de su consumo o de su producción. Para que las condiciones de este contrato social sean realizadas será necesario que se discuta libremente, que se acepte y que se firme por todos los que participan en él [71]; será necesario también que ninguna autoridad exterior imponga los términos del contrato y que su ejecución no surja más que de la iniciativa de los contratantes. Es sobre este modelo de relación social que se debería construir la totalidad de la organización económica. El «reino de los contratos», al recobrar el conjunto de la actividad social, al eliminar toda intervención de un poder exterior, sustituiría al régimen político. Según

68. Aimé Berthod, *Idée générale de la Révolution,* Introducción, Rivière, 1923.
69. «...el acto por el cual el hombre y el hombre, declarándose esencialmente productores, abdican el uno con el otro toda pretensión al gobierno», *Idée générale de la Révolution,* p. 187.
70. *Ibíd.,* p. 188.
71. *Ibíd.,* p. 189.

la expresión que se empleará posteriormente, la «democracia industrial» sustituirá al régimen militar y gubernamental [72]. Proudhon es conducido aquí a la búsqueda de Saint-Simon, a volver al tema de la desaparición del Estado y el advenimiento del sistema industrial, aun cuando corrige estos términos [73]. Subraya, volviendo así a los temas de *La Industria,* que esta sustitución está ya en vías de realización en el seno del régimen gubernamental y que la actividad económica tiende a absorber la antigua-actividad política destruyéndola: a medida en que la iniciativa industrial se desarrolla, se transforma por sí misma en actividad política y tiende a reinstaurar un régimen nuevo basado únicamente en las relaciones económicas. La fábrica tiende a hacer desaparecer el gobierno [74]. Pero añade, contra Saint-Simon y sobre todo contra los saint-simonianos, que la actividad industrial lejos de crear nuevas jerarquías tiende, por el contrario, a imponer un régimen contractualista de igualdad.

Queda por explicar cómo este régimen podrá conservar su unidad cuando la autoridad exterior pretenda asegurar la unificación de las actividades. Queda por explicar cómo esta «civilización industrial» [75] conservará su dinamismo cuando las opresiones capitalistas y estáticas hayan desaparecido. La ambición proclamada por Proudhon es efectivamente la de superar aquí todo utopismo y demostrar no sólo que la anarquía es posible sino que ella corresponde a las necesidades reales de la sociedad. La anarquía no será una nueva utopía sino una conclusión de la ciencia social.

El argumento esencial de la anarquía reside efectivamente en el postulado fundamental de la ciencia social: el postulado de la realidad y de la vida autónoma del *ser colectivo.* Las teorías tradicionales y gubernamentales se basaban en la negación de este principio; suponían que el término sociedad no designaba más que un ser de razón y no una realidad viva, una simple colección de individuos. Con ello concluían que la unidad no podía ser aportada a la sociedad más que del exterior y que era necesaria una autoridad opresora para asegurar el mantenimiento de la vida social. En esta teoría la alienación de la libertad era necesaria ya que se postulaba que el sostenimiento de las iniciativas individuales conduciría a la dispersión de la colectividad. Y por lo mismo en la concepción democrática en la que se espera del sufragio el fundamento del poder, se considera lo social como una especie de atomismo [76] constituido sólo por la combinación de individuos distintos. En esta perspectiva, en la que se supone la insolidaridad, la desigualdad y el antagonismo de los individuos, será necesario efectivamente constituir un poder trascendente que confirme la división

72. «La idea de contrato es exclusivamente la de gobierno», *ibíd.,* p. 187.
73. *Ibíd.,* pp. 195-98.
74. «La política dominada, subalternizada por la economía, pero obstinándose en guardar una posición distinta, superior, imposible: he aquí el secreto de nuestra situación», *Révolution sociale demontrée,* p. 116.
75. *Idée générale de la Révolution,* p. 155.
76. *Solution du problème social,* Lacroix, t. VI, p. 62.

y la refuerce. Ahora bien, la ciencia social concluye con el rechazo de esta concepción individualista; muestra en esta noción del ser colectivo una realidad particular que no resulta ni del mundo físico ni del mundo de las ideas abstractas, y que posee una vida, una unidad, una individualidad específica. Esta unidad y esta vida se manifiestan particularmente en el fenómeno de la fuerza colectiva en la que se ve formar, de la división espontánea del trabajo y de la cohesión de los esfuerzos, un poder irreductible a la suma de los trabajos individuales. Y por lo mismo, es necesario percibir en la totalidad de la vida social la única constitución espontánea de estas fuerzas colectivas, su conflicto y su alienación [77]. De ninguna forma la unidad y la realidad son aportadas a lo social, por el contrario, emanan de la actividad colectiva que se organiza espontáneamente y la apariencia de exterioridad no corresponde más que a la alienación de las fuerzas sociales. En otros términos, la sociedad que constituye una realidad particular subsiste por sí misma y saca de sí misma las leyes de su devenir.

El anarquismo no hace pues más que sacar todas las conclusiones prácticas de esta autonomía y de esta espontaneidad de lo social: ya que la sociedad vive y se hace por sí misma, puede iliminar los «intérpretes» artificiales que se da a sí misma para las alienaciones [78] Ya que la sociedad es una existencia autónoma que posee sus propias leyes, puede y debe gobernarse a sí misma de la misma forma que subsiste por sí misma. La eliminación del Estado no hará más que restituir a la vida social sus propias fuerzas, devolviendo a la acción su autonomía al permitir que se desarrolle libremente. Y ya que las sociedades no han cesado en el pasado de sufrir las alienaciones, el advenimiento de la anarquía señalará, con el fin de las apropiaciones, el advenimiento de la vida social a la plenitud de su actividad.

Estas indicaciones deben permitirnos precisar lo que Proudhon entiende con la noción de acción social y, en particular, a qué sujeto la atribuye. Podemos preguntarnos efectivamente si la crítica del individualismo no conduce como por reacción a lo que se podría denominar un vitalismo sociológico. La insistencia puesta sobre la realidad y sobre la vida de la sociedad no deja de evocar un organicismo en el que la acción social, transcendente a los individuos sería atribuida a este nuevo ser vivo considerado en su totalidad. La fuerza colectiva parece escapar, por naturaleza, al individuo y constituir una realidad *sui-generis* imputable al grupo considerado en su totalidad: si bien la fuerza colectiva es un «acto» [79], se trata de un acto «impersonal» irreductible al compromiso voluntario de los participantes. Y por lo mismo, si el análisis de la soberanía ha evidenciado

77. «Vosotros explicáis todo por las fuerzas colectivas, por su diversidad, y su desigualdad, por su alienación, por el conflicto que esta alienación levanta...», *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 275.

78. «Negamos el gobierno y el Estado porque afirmamos, esto en lo que los fundadores de Estados nunca han creído, la personalidad y la autonomía de las masas», *Idée générale de la Révolution,* p. 369.

79. *Ibid.,* p. 161.

la existencia de un poder social, anterior al poder gubernamental, este poder es «impersonal, invisible, anónimo» [80] comparable, según parece, a un nuevo poder exterior a los sujetos.

Así pues, el esfuerzo de Proudhon tenderá a evitar precisamente esta interpretación, manteniendo la noción de acto social. Va a esforzarse por demostrar que la acción, al superar esencialmente la iniciativa individual, no puede realizarse más que a través de la libertad personal, y que la mayor libertad asegura la mayor fuerza colectiva.

La noción de fuerza colectiva, en primer lugar, debe ser precisada. Si se trata de una fuerza social, o fuerza de colectividad, es más exactamente la fuerza que emana de una colectividad actuante y particularmente de una colectividad engarzada en un trabajo. Si Proudhon admite que toda colectividad es creadora de una fuerza, es aplicando a cada grupo el modelo de taller tal como lo concibe, es decir como el concierto de los trabajos industriales. También rechaza esta falsa interpretación de la fuerza colectiva que pretendería en toda reunión de actividades una fuerza especifica. Cuando rechaza lo que él llama la utopía de la asociación y las «utopías societarias» [81] acusa a estas teorías de prestar un poder solamente a la reunión de hombres. Así pues, según su análisis, únicamente hecho de poner en común las energías, de crear una solidaridad social entre los trabajadores, no es necesariamente creador de un poder social. Supone, por el contrario, la noción de asociación cuando ella no es el objeto de una crítica, de contener la idea de una comunidad comparable a la comunidad familiar, es decir, de una sociedad jerarquizada y no creadora [82]. No es precisamente en estas sociedades fraternas donde se podrá darse el modelo de una sociedad realmente activa. De esta forma, no es el lazo social el soporte de la acción colectiva: no es el simple «contrato de sociedad» lo que procurará a una colectividad su fuerza y su poder [83].

Contra las escuelas societarias, Proudhon quiere subrayar que el poder colectivo no emana más que del trabajo organizado según las leyes de la división y de la organización o, en otros términos, de las fuerzas económicas. La fuerza colectiva no emana del grupo sino del grupo organizado según las reglas de la división del trabajo, de la cohesión de la fábrica, del crédito y de la circulación. Pero la atención especial de Proudhon, en su concepción de la organización económica, consistirá en asegurar el dinamismo de la producción por la defensa de las autonomías relativas en el seno de lo colectivo. Los términos de mutualismo, federalismo, igual intercambio, no cesarán de evocar su preocupación predominante: dirigir el modelo de una actividad colectiva asegurada por la pluralidad de los

80. *De la justice,* estudio 4.°; *Argument,* t. II, p. 474.
81. *Idée générale de la Révolution,* p. 176.
82. *Ibíd.,* p. 165.
83. «Los autores responsables de las utopías fraternales... han atribuido sin motivo, sin pruebas, al contrato de la sociedad, una virtud y una eficacia que no pertenece más que a la fuerza colectiva, a la división del trabajo o al intercambio», *ibíd.,* p. 162.

grupos autónomos. Es de esta pluralidad, síntesis inacabada de los grupos productores, de donde se desprenderá el máximo de libertad y de poder social.

Esta organización tendría no sólo el mérito de respetar las iniciativas individuales o colectivas de los productores sino más exactamente, de no reposar más que sobre estas iniciativas. La descentralización de los centro productores deberá permitir restituir a los productores su libertad de decisión y de gestión, o, en otros términos de hacer posible al pueblo su «iniciativa directa» [84].

La organización de los centros productores de la que Proudhon señala los grandes rasgos, indica los medios por los que una tal espontaneidad podría ser preservada. En los tres tipos de organización propuestos en la *Idea general de la Revolución* [85] se encuentran, según reglas diferentes, la gestión autónoma y la iniciativa de los productores. En el nivel del productor independiente, tal como el pequeño propietario campesino, deberá asegurarse una completa independencia al trabajador. Allí donde el producto puede obtenerse por la acción de un solo individuo o de una familia, la asociación, que no deba corresponder más que a una relación económica, debe considerarse inútil. Lo cual no significa que el productor campesino sea abandonado a un sistema anárquico comparable al que impondría el régimen de la propiedad: un sistema de garantías con carácter mutualista [86], seguros mutuos, crédito mutual, póliza de mercado, establecería entre su actividad y la sociedad un conjunto de relaciones de reciprocidad. La abolición de la renta y el reconocimiento de la propiedad aseguraría su independencia y su seguridad. Estaría en contacto con el público por los contratos de mutualidad, pero totalmente libre de llevar su producción y organizar su trabajo.

Así mismo estaría en el segundo nivel, el de la producción artesana y el del pequeño comercio en el que la empresa reúne un número reducido de trabajadores. En estos límites, la fuerza colectiva casi no cuenta y es inútil imponer reglas de asociación: por el contrario importa que estas pequeñas empresas queden independientes en el seno de las relaciones mutuales para permitir el libre funcionamiento de la competencia. Proudhon subraya que en este nivel la libertad de emprender debería ser respetada y los riesgos sostenidos a fin de asegurar la movilidad de la producción [87]; añade que las formas jurídicas de la fábrica, el modo de repartición de los beneficios, deberían ser dejados a la apreciación de los participantes. En el caso en que los obreros exigieran ser admitidos «en la participación de los beneficios» de una empresa próspera podría organizarse

84. A propos de Louis Blanc, *La Voix du Peuple,* 9 enero 1850, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 68.
85. *Idée générale de la Révolution,* pp. 275-283.
86. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 191.
87. «Cualquiera, capaz de cortar y de coser un par de botas, puede tomar la patente, instalarse en un almacén...», *Idée générale de la Révolution,* p. 278.

una asociación, pero ella no debería depender más que del acuerdo de los empresarios y de los trabajadores. De esta forma, estas pequeñas empresas conservarían su libertad, formarían, por lo tanto, focos unidos de independencia y separados por las reglas generales de la mutualidad y la competencia. Ellas quedarían, en su límite, totalmente libres de llevar su producción.

Será completamente diferente para las industrias que exigen el concurso de un gran número de trabajadores y en las que el producto no pueda ser obtenido por el trabajo individual. En este dominio en el que los trabajos están integrados como elementos de una máquina, donde «el hombre depende del hombre» [88], el productor no es un individuo sino una colectividad y debe entonces constituirse una «compañía de trabajadores». El problema que se expone aquí es el de saber cómo estas «sociedades obreras» serán dueñas de su producción cuando las exigencias de la producción y la creación de las fuerzas colectivas impongan que cada trabajador se «engarce» [89] en la actividad común como elemento de una máquina. Proudhon vuelve varias veces sobre este problema del que subraya que es el más difícil de resolver y el más violentamente acaparado por las fuerzas capitalistas [90].

La manufactura, la mina, el ferrocarril, deberán ser, en primer lugar, propiedad de los trabajadores asociados. Proudhon se opone a que estos grandes instrumentos industriales sean confiados al Estado y explotados por el Estado: esto no haría más que transmitir a un poder omnipotente lo que antes era poseído por los propietarios individuales. Sin duda, estas asociaciones deberán ser controladas por la colectividad y sus resultados deberán ser públicos, pero ellas deben ser propiedad de los productores. Los trabajadores deben encontrar en ella, en la indivisión «su instrumento y su domicilio, su patria, su territorio, su propiedad» [91]. Sin embargo, esta forma de posesión colectiva sólo crea las condiciones necesarias para la acción colectiva: no basta que los obreros tengan la posesión de sus instrumentos, es necesario precisar como serán efectivamente responsables de su producción.

La compañía obrera debe regirse por un doble contrato: uno que defina sus relaciones con la sociedad en su conjunto, el otro que determine los derechos de sus diferentes miembros. Por el primero, la compañía obrera, creada por efecto de una decisión colectiva, se encarga de realizar «a precio de coste»[92] los productos y los servicios demandados y hacer que los consumidores aprovechen los progresos de la producción. Se somete a las leyes de la competencia, da a conocer sus cuentas, y la sociedad con-

88. *Ibíd.*, p. 276.
89. *Ibíd.*, p. 279.
90. *Ibíd.*, p. 280.
91. *Ibíd.*, p. 277. «La industria a ejercer, la obra a realizar, son la propiedad común y decisiva de todos los que participan en ello», *ibíd.*, p. 279.
92. *Ibíd.*, p. 281.

serva el derecho de disolverla en caso de fracaso. De esta forma, la compañía obrera está ligada a la colectividad por relaciones de mutualidad: depende de ella, pero tiene el derecho de esperar el respeto de los compromisos tomados.

En las relaciones entre el trabajador y la sociedad obrera, Proudhon se esfuerza por definir las condiciones de una cooperación [93], de una participación real del trabajador en la obra colectiva. Esta participación se manifiesta en principio por la división de los beneficios entre los asociados: cada obrero participará en los beneficios de la empresa como participará en sus cargas y en sus pérdidas. Pero, para que el trabajador no sea víctima de la división del trabajo y esté condenado a las funciones subalternas, será necesario que se le procure un aprendizaje que le haga recorrer una serie de trabajos diferentes, además de una educación de carácter enciclopédico [94] que le permitirá comprender los significados de la actividad productiva y desempeñar varias funciones.

Desde entonces el trabajador, que en la manufactura capitalista sólo estaba en el rodaje de una máquina, podrá participar directamente en la gestión de la empresa. Proudhon resalta tres aspectos de esta participación en las «decisiones». En primer lugar, las funciones deberán ser objeto de elección y todos los trabajadores participarán con sus votos; en razón de la educación progresiva dada a los participantes, las funciones superiores, desempeñadas en otros tiempos por un pequeño número de «graduados», podrán ser para los obreros capaces de asumirlas. En segundo lugar todos los reglamentos que rigen el trabajo colectivo deberán ser sometidos a la adopción de los asociados, y, entonces, las aptitudes adquiridas por los trabajadores les permitirán juzgar las reglas propuestas [95]. En fin, cada trabajador participará en las decisiones de la asamblea común, tendrá «voz deliberativa» en el consejo» [96]. Proudhon reconocía, sin embargo, las dificultades con que choca, en 1851, la realización de tal proyecto: si la clase obrera se presta a efectuar la revolución y la liquidación social, es todavía «incapaz de dirigir» [97] los vastos establecimientos de la industria moderna: necesita apelar a las aptitudes de la clase media. Sin embargo, cualesquiera que sean las dificultades para la aplicación de una tal reforma que «no tiene precedentes ni modelos» [98], es la única capaz de hacer desaparecer la división entre propietarios y asalariados: sólo una asociación real cuyos miembros serán los propietarios, y podemos decir, los gestores, permitiría instaurar esta sociedad que Proudhon llama *República, sociedad democrática y libre, democracia industrial* e incluso *anarquía razonada.*

93. *Ibíd.*, p. 282.
94. *Ibíd.*
95. «Que las funciones son electivas, y los reglamentos sometidos a la adopción de los asociados», *ibíd.*
96. *Ibíd.*, p. 276.
97. *Ibíd.*, p. 283.
98. *Ibíd.*, p. 282.

En este movimiento de pensamiento, que conduce de la crítica del Estado al gobierno de la sociedad por sí misma a través de la organización de las fuerzas económicas, la introducción del federalismo no aporta modificaciones importantes, pero precisa de los medios por los que podría ser respetada la espontaneidad de las fuerzas sociales.

En efecto, el federalismo económico viene a confirmar la preocupación constante de mantener el pluralismo de los centros de producción. La organización federal eliminará un obstáculo insuperable a la centralización capitalista y liberal. Oponiendo al unitarismo liberal el federalismo republicano, Proudhon recuerda que el régimen gubernamental tiende constantemente a absorber todas las fuerzas sociales en una unidad opresora y burocrática [99]. Sólo la pluralidad de los centros de producción, sirviendo de fundamento al federalismo político, aseguraría la autonomía de los grupos y de esta forma la posibilidad de una gestión autónoma. Pero añade entonces que a la pluralidad de los productores y de las compañías obreras será necesario añadir los grupos de localidad y particularmente los municipios. Todavía se trata de oponer a una centralización sinónima de opresión, una descentralización que restituirá su autonomía a los grupos locales, es decir, su iniciativa personal. La «limitación del Estado por los grupos» [100] tendrá como efecto autorizar al municipio a gobernarse por sí mismo. No se trata únicamente de restituir algunas libertades al municipio bajo reserva de una autoridad suprema del Estado, pues, en este caso el gobierno no dejaría de seguir su proceso de centralización, sino más bien de hacer posible al municipio el derecho de administrarse, de dirigir sus bienes, de organizar su policía, su justicia y su educación [101]. El principio general de la individualidad de lo colectivo implica el considerar, efectivamente, al grupo local como una unidad viviente que no podrá recobrar la plenitud de su vida colectiva más que permaneciendo poseedor de su poder espontáneo.

Esta teoría de la pluralidad de los grupos independientes debía conducir a replantear el problema de las relaciones y de la unidad de la sociedad en su conjunto. En la concepción federalista, Proudhon es inducido, después de haber subrayado la independencia relativa de los municipios y de las provincias, a reconocer la necesidad de un lazo político bajo la forma de una «autoridad federal» [102]. Este reconocimiento de una autoridad política, ligamen necesario en el funcionamiento de los equilibrios sociales, parece aportar una corrección importante a las teorías anteriores de la anarquía. Cuando la crítica del Estado conducía a una teoría de la «exterminación» del Estado, la concepción federalista hizo de la autoridad central una condición de la actividad de la totalidad. Esta divergencia no podría ser eli-

99. «...Tendencia fatal a la absorción burocrática», *Du principe fédératif*, p. 153.
100. *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 288.
101. El municipio tiene el derecho a gobernarse a sí mismo, y administrarse, imponerse la tasa, disponer de sus propiedades y de sus rentas...», *ibid.*, p. 285.
102. *Du principe fédéral*, p. 320.

minada: el federalismo convierte a la autoridad política en uno de los instrumentos de la acción confederal.

Sin embargo, no se suprime nada a la crítica del gobierno: la urgencia del federalismo viene precisamente de la naturaleza del Estado centralizado, de estos determinismos anteriormente analizados que hacen del gobierno centralizado un poder necesariamente opresor. De esta forma se encuentran repetidos estos análisis anarquistas según los que toda centralización es expansiva, todo poder supremo destinado a extenderse y a absorber los poderes locales [103]. El objeto del federalismo consistiría en promover una forma radicalmente opuesta en la que la autoridad federal no sería más que uno de los polos de actividad social. El principio del contrato federativo sería establecer entre los individuos y entre los grupos una relación tal que cada uno conservara más derechos y libertades de los que perdiera. Los grupos locales, las provincias y los otros productores constituirían, tantos depositarios parciales de la autoridad como sujetos autónomos: las atribuciones federales no podrían exceder en número y en poder a las de las autoridades de los municipios o de las provincias, de la misma forma que éstas no podrían exceder las prerrogativas del ciudadano [104]. Concebida de esta forma la autoridad federal no es un poder político en el sentido tradicional del término, sino únicamente uno de los elementos del sistema contractual, el lugar de encuentro de los intereses generales, «subalternizado» al conjunto socio-económico que constituye la confederación. Desde entonces, en este sistema contractual, en el que toda autoridad es parcial y además impedida de transformarse en poder central, es posible que la autoridad federal sea investida de una cierta acción social. Convertido en el lugar en que se pronuncian los intereses generales, la autoridad federal podrá asumir una función relativa en la dinámica social, una función de decisión y de incitación. Siguiendo su teoría sobre la autonomía de los grupos productores, Proudhon niega al Estado federal su papel económico ejecutante, la organización de la producción debe quedar en manos de los productores asociados; pero concernirá al Estado, es decir, a la libre confrontación de las autoridades parciales, el suscitar nuevos focos de acción, el promover actividades comunes. El Estado federal, lejos de ser entonces un obstáculo para la acción, asumirá funciones de decisión y de incitación, y participará en la vida colectiva sin llegar a dominarla [105]

El federalismo aporta de esta forma, nuevas precisiones a la teoría general de la acción colectiva. Viene a confirmar la tesis, expresada desde las primeras obras, de una existencia de lo colectivo y de una vida propia

103. *Ibíd.*, p. 321.
104. *Ibíd.*, p. 319.
105. «En principio, el Estado no debe ordenar el trabajo que sea industrial o comercial: su papel es advertir, inducir, y luego abstenerse», *Projet d'exposition perpétuelle,* p. 341.

al ser social. Pero las respuestas que aportaría el anarquismo no parecen suficientes a Proudhon en sus últimos escritos. Los términos del debate no han cambiado: se trata siempre de asegurar el pleno desarrollo de la actividad colectiva, de sacar de la vida social los obstáculos «artificiales» engendrados por la alienaciones. El principio es restituir a lo social todos sus «poderes de acción» [106] y se sabe que este objetivo no puede ser esperado con el mantenimiento de las apropiaciones individuales. Como se ha indicado en las obras anteriores, la plena vitalidad de lo social no estará asegurada más que por las gestiones individuales y colectivas que se organizan en un sistema de engarces recíprocos. Se trata, como antes, de «hacer despuntar» la vida social «desde abajo» y de permitir a la sociedad el gobernarse a sí misma. Pero el federalismo insiste, más vivamente que las obras anteriores, sobre el hecho de que esta liberación de las fuerzas libres no puede realizarse más que en la diversidad de los grupos y en el sostenimiento de las diferencias. La vida de la federación pasa por el sostenimiento de las espontaneidades locales y el respeto de su diversidad. Desde entonces, se introduce un concepto anteriormente olvidado, el del «equilibrio» y, además, una crítica del optimismo anarquista.

Efectivamente, parecía al final de la crítica anarquista al Estado, que la eliminación de las autoridades es suficiente para liberar las fuerzas sociales y que la conciliación se opera espontáneamente entre éstas. En el federalismo, por el contrario, parece que las fuerzas sociales son irreductibles entre ellas y están necesariamente inducidas a entrar en conflicto. No es solamente el Estado el que arriesga a convertirse en opresor, sino toda la fuerza social en cuanto se le abandone exclusivamente a su dinámica [107]. La amenaza de una vuelta a la opresión no puede ser eliminada de la vida social. Desde entonces el federalismo no es ya un simple medio para asegurar la vitalidad, sino un instrumento dirigido contra las amenazas de la opresión. Por este régimen pluralista, las fuerzas sociales se limitarán las unas a las otras y su libertad recíproca resultará precisamente de esta limitación que se impusieron con su oposición. De esta forma, el equilibrio alcanzado no será un estado de estabilidad, sino un movimiento incesante en el que cada fuerza social hará de «contrapeso» a las veleidades conquistadoras de las otras fuerzas.

De esta forma, y en contra de ciertas afirmaciones provisionales la actividad social no podría llegar a unificarse: por el contrario, la pluralidad, la contradicción entre los términos, el conflicto entre las fuerzas, son la condición del cambio y de la vitalidad. El federalismo no aporta la solución de las contradicciones, sino el instrumento por el que las fuerzas libres, en lugar de entredestruirse, se equilibrarán en una oposición pacífica. Es necesario, pues, dejar, como precisa Proudhon en las obras poste-

106. *Du principe fédératif,* p. 346.

107. «El mundo de la sociedad... se establece sobre fuerzas. Las fuerzas son por sí mismas expansivas, acaparadoras, por consiguiente opuestas y antagónicas; viven y se desarrollan a expensas las unas de las otras», *La guerre et la paix,* p. 477.

al ser social. Pero las respuestas que aportaría el anarquismo no parecen suficientes a Proudhon en sus últimos escritos. Los términos del debate no han cambiado: se trata siempre de asegurar el pleno desarrollo de la actividad colectiva, de sacar de la vida social los obstáculos «artificiales» engendrados por la alienaciones. El principio es restituir a lo social todos sus «poderes de acción» [106] y se sabe que este objetivo no puede ser esperado con el mantenimiento de las apropiaciones individuales. Como se ha indicado en las obras anteriores, la plena vitalidad de lo social no estará asegurada más que por las gestiones individuales y colectivas que se organizan en un sistema de engarces recíprocos. Se trata, como antes, de «hacer despuntar» la vida social «desde abajo» y de permitir a la sociedad el gobernarse a sí misma. Pero el federalismo insiste, más vivamente que las obras anteriores, sobre el hecho de que esta liberación de las fuerzas libres no puede realizarse más que en la diversidad de los grupos y en el sostenimiento de las diferencias. La vida de la federación pasa por el sostenimiento de las espontaneidades locales y el respeto de su diversidad. Desde entonces, se introduce un concepto anteriormente olvidado, el del «equilibrio» y, además, una crítica del optimismo anarquista.

Efectivamente, parecía al final de la crítica anarquista al Estado, que la eliminación de las autoridades es suficiente para liberar las fuerzas sociales y que la conciliación se opera espontáneamente entre éstas. En el federalismo, por el contrario, parece que las fuerzas sociales son irreductibles entre ellas y están necesariamente inducidas a entrar en conflicto. No es solamente el Estado el que arriesga a convertirse en opresor, sino toda la fuerza social en cuanto se le abandone exclusivamente a su dinámica [107]. La amenaza de una vuelta a la opresión no puede ser eliminada de la vida social. Desde entonces el federalismo no es ya un simple medio para asegurar la vitalidad, sino un instrumento dirigido contra las amenazas de la opresión. Por este régimen pluralista, las fuerzas sociales se limitarán las unas a las otras y su libertad recíproca resultará precisamente de esta limitación que se impusieron con su oposición. De esta forma, el equilibrio alcanzado no será un estado de estabilidad, sino un movimiento incesante en el que cada fuerza social hará de «contrapeso» a las veleidades conquistadoras de las otras fuerzas.

De esta forma, y en contra de ciertas afirmaciones provisionales, la actividad social no podría llegar a unificarse: por el contrario, la pluralidad, la contradicción entre los términos, el conflicto entre las fuerzas, son la condición del cambio y de la vitalidad. El federalismo no aporta la solución de las contradicciones, sino el instrumento por el que las fuerzas libres, en lugar de entredestruirse, se equilibrarán en una oposición pacífica. Es necesario, pues, dejar, como precisa Proudhon en las obras poste-

106. *Du principe fédératif,* p. 346.

107. «El mundo de la sociedad... se establece sobre fuerzas. Las fuerzas son por sí mismas expansivas, acaparadoras, por consiguiente opuestas y antagónicas; viven y se desarrollan a expensas las unas de las otras», *La guerre et la paix,* p. 477.

riores a 1855, el principio de síntesis y rechazar el creer que la sociedad podría llegar a un estado de armonía y de reconciliación definitiva [108]: un tal estado sería el de la inmovilidad e incluso de la regresión social. La acción social no puede llegar a su plena intensidad más que a través de una dialéctica continuada en la que las iniciativas sociales entran en contradicción, en la que los términos mantienen su oposición y su acción recíproca [109]. En otros términos, la vitalidad de lo social no está garantizada más que por el mantenimiento de las contradicciones no antagónicas [110].

108. «*La antinomia no se resuelve,* en ello está la fuerza fundamental de toda la filosofía hegeliana. Los dos términos de los que se compone se EQUILIBRAN, ya sea entre ellos, ya sea con otros términos antinómicos», *De la justice,* estudio 3.°, t. II, p. 155.

109. Sobre la dialéctica proudhoniana, cf. Georges GURVITCH, *Dialectique et sociologie,* II, cap. 7, París, Flammarion, 1962.

110. MAO TSE-TOUNG, *De la contradiction,* cap. 6, *Œuvres choisies,* Pekín, 1966, t. I, p. 382-385.

Capítulo Quinto

TEORÍA Y PRÁCTICA

Las indicaciones de Proudhon sobre el sistema económico del régimen de propiedad, sobre la dinámica de clases y sobre las necesidades inmanentes al Estado, proponen una interpretación realista y praxeológica de la realidad social. En el *Sistema de las contradicciones,* el ahondamiento de los antagonismos está directamente atribuido a las modalidades sociales del trabajo y a la alienación de las fuerzas colectivas; en *La capacidad política de las clases obreras,* el acontecimiento de la clase en la acción política se explica por una estructuración de las clases basada sobre su práctica, y, por lo mismo, el anarquismo se basa sobre una liberación de la práctica social por la destrucción de las alienaciones. En cada uno de estos análisis, parece que los conceptos de *práctica, fuerza colectiva, alienación* de las fuerzas, *sistema, Sociedad económica, conciencia de clase,* bastan para pensar la totalidad social y las posibilidades de acción que se manifiestan en ella.

Ahora bien, esta concepción parece puesta en duda desde que abordamos, en la sociología proudhoniana, la teoría de las ideas. Las definiciones generales del ser colectivo advierten que no se puede comparar la sociedad únicamente a un ser vivo y que es necesario incluir en su definición las propiedades del ser pensante: la voluntad y la inteligencia [1]. Pero los análisis concretos y particularmente la teoría de la justicia conduce a superar los términos de esta definición sintética y sugieren una inversión del método anterior y una interpretación intelectualista de la historia y de la

1. «La sociedad es un ser viviente, dotado de una inteligencia y de una actividad propias, regida por leyes especiales que sólo la observación descubre, y cuya existencia se manifiesta, no bajo una forma física, sino por el concierto y la íntima solidaridad de todos sus miembros», *Système des contradictions,* t. I, p. 123.

realidad social. Según fórmulas frecuentes y explícitas, las ideas no serían solamente una de las dimensiones de la práctica social y la lengua común de los hombres de una sociedad, sino más bien el elemento esencial de la historia y de cualquier manera el factor histórico primordial. Si es verdad, por ejemplo, que «es por su idea que los gobiernos viven o mueren» [2] y que «la Iglesia es gobernada por una idea» [3] ¿no es necesario reducir el devenir social a la historia de las ideas, acordar, según la fórmula intelectualista que «las ideas mueven el mundo» [4], o incluso que los hechos sociales no son más que manifestaciones, «encarnaciones», de una lógica intemporal? Marx no había dejado de subrayar esta ambigüedad existente en el *Sistema de las contradicciones*: al proponerse describir los antagonismos sociales y económicos del régimen capitalista ¿Proudhon no pretendía descubrir, más allá de la empiricidad de las contradicciones, una textura racional, e introducir entre lo real y lo racional una relación platónica de dependencia [5]? Las dificultades son aún más agudas en *De la justicia,* la obra más importante de Proudhon en la que numerosas fórmulas hacen de la justicia el principio, la ley del mundo social, «la ley que rige todas las transacciones» [6], como si un principio trascendente y racional se impusiera a la totalidad de la práctica social, como si una idea intemporal se convirtiera en «el motor supremo de la civilización» [7].

En el curso de estos análisis Proudhon se verá conducido a subrayar, más que Marx, la importancia histórica de las teorías y de las creencias en la práctica social. Pero estos análisis conducen mucho más lejos que a un simple reconocimiento de los «factores» ideológicos, cuestionan toda la teoría de lo social e incluso la interpretación de la acción social. Peligran el hacer aparecer una contradicción entre una lectura pragmática y una lectura idealista de la actividad social. Al subordinar la práctica real a un principio abstracto, Proudhon parece, extrañamente, renegar de sus análisis concretos y renovar precisamente las ilusiones idealistas que había denunciado. La contradicción es tanto más viva en cuanto que las conclusiones revolucionarias a las que Proudhon no cesa de volver conciernen a la organización de la práctica social y no a la constitución de un nuevo sistema filosófico: no cesa de volver a decir que se trata de operar, no una revolución política, ni una reforma de los espíritus, sino más bien una revolución social mediante una organización de las fuerzas económicas. Estas conclusiones eminentemente prácticas y que se pueden calificar de materialistas se ajustan difícilmente a una teoría ahistórica e idealista de la acción social.

El examen de este problema requiere distinguir en la evolución del

2. *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 170.
3. *Ibid.,* estudio 3.°, p. 34.
4. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 320.
5. «Los hechos... son... manifestaciones visibles de ideas invisibles», *Système des contradictions,* t. I, pp. 169-170.
6. *De la justice,* estudio 3.°, t. II, p. 149.
7. *Ibid.,* estudio 5.°, p. 462.

pensamiento proudhoniano una ruptura marcada por la obra de 1843, *Sobre la creación del orden.* Efectivamente, en las obras anteriores a esta fecha cree posible la constitución de un saber racional basado en una deducción conceptual, que haría aparecer la verdad de lo social. En la primera *Memoria* se yuxtaponen de esta forma dos métodos, uno que resalta el racionalismo crítico, otro que anuncia los análisis posteriores sobre la alienación de las fuerzas colectivas: cuando proclama que la propiedad es injusta y que todos los hombres son iguales, vuelve al racionalismo revolucionario del siglo XVIII y afirma la posibilidad de una determinación analítica de la idea de justicia [8]; por el contrario, al analizar la alienación de la fuerza colectiva por la apropiación capitalista, anuncia sus análisis futuros que pensarán el sistema social mediante el mecanismo de las alienaciones [9].

1. Idea y razón colectiva

El *Sistema de las contradicciones,* volviendo a la noción de serie que exponía *La creación del orden,* vuelve a presentar la problemática de las primeras *Memorias.* No se trata de oponer al desorden de una sociedad artificial el orden de la razón y de la justicia, sino de reflexionar sobre las formas fundamentales del régimen basado en la propiedad y de probar que ellas están necesariamente en relación de contradicción. Será necesario de mostrar desde entonces, y ésta será precisamente la condición de este análisis, que la contradicción, lejos de ser únicamente una forma de razonamiento es la forma misma de la realidad social. Será necesario denunciar la ilusión que separa como dos esferas distintas la lógica y lo social, mostrar que la contradicción pertenece a lo real como ella pertenece al discurso y que lo social oculta una lógica particular que le es inmanente.

Esta lógica de lo concreto se desvela desde el análisis del valor y de la descripción de la relación de cambio. Valor de uso y valor de cambio son efectivamente dos términos «inseparables»: todo valor de uso puede ser cambiado y este cambio supone la utilidad del valor [10]. Pero al mismo tiempos estos dos términos están en continua contradicción, «en lucha perpetua»: el crecimiento de la utilidad tiende a hacer decrecer el valor de cambio, el crecimiento del cambio tiende a modificar y a acrecentar la utilidad natural de las cosas. De esta forma, en los fundamentos de la

8. «Tema de toda la obra: determinar la idea de lo justo, su principio, su carácter y su fórmula», A. Bergmann, 9 febrero 1840, *Correspondance,* t. I, p. 177. «La igualdad de condiciones es conforme a la razón e irrecusable en derecho», *Celebration du dimanche,* p. 59.

9. *Premier Mémoire,* p. 215. Desde este punto de vista la noción de serie, en *La création de l'ordre,* marca una etapa decisiva: la dialéctica seriada no releva de una razón *a priori,* constituye el mismo orden de lo real y únicamente se nos revela por la experiencia, *Création de l'ordre,* p. 144.

10. *Système des contradictions,* t. I, p. 100.

actividad de producción y en el punto de partida de la economía política, aparece una distinción «inevitable» entre dos términos necesariamente ligados aunque siempre opuestos y «que tienden recíprocamente a destruirse» [11]. Con estas fórmulas, Proudhon se esfuerza por desgajar el carácter dialéctico de los términos económicos y explicar con ello los conflictos y las incoherencias del régimen de la propiedad; al mismo tiempo se esfuerza por demostrar que la relación de contradicción no es únicamente una relación lógica, sino más bien la forma que reviste la realidad social y económica: la antinomia «no hace más que expresar un hecho» es «el carácter esencial de la economía política» [12]. Como ya lo indicaba el estudio lógico de la dialéctica serial en *La creación del orden,* la relación dialéctica no es una relación racional y *a priori,* sino más bien la forma de lo real y no se revela al conocimiento más que por la experiencia. La relación lógica es inmanente a lo real; la actividad social lleva en sí misma la forma de lo ideal. Las relaciones de intercambio que se inscriben en los fundamentos de la solidaridad social no son en modo alguno un proceso mecánico falto de sentido y de unidad: el intercambio instituye en su realización una «operación», una «figura» comparable a una ecuación algebraica. El intercambio es un acto «metafísico», en el que «la idea toma cuerpo» [13], un acto que a la vez es real y lógico, hecho e idea. En el *Sistema de las contradicciones,* esta demostración se desarrolla desde el análisis del intercambio hasta la totalidad del sistema económico: cada «época» se articula en una relación contradictoria que la relaciona y la opone a su contrario: la división del trabajo se opone al maquinismo como la competencia se opone al monopolio. En cada nivel del análisis se desvela una relación a la vez concreta y lógica que constituye la ley inmanente de las actividades económicas y la forma de su devenir. De esta forma, considerado como un conjunto, el régimen social de la apropiación privada constituye un sistema, es decir una totalidad de contradicciones inteligibles, contradictorias pero ordenadas, pudiendo ser el objeto de un conocimiento sintético.

Proudhon se esfuerza, de esta forma, en hacer fracasar lo que él llama las filosofías de la trascendencia y el empirismo de la economía política. Al subrayar que la forma de la organización es inmanente a la actividad, quiere demostrar, contra las tradiciones religiosas e idealistas, que ningún principio exterior a la actividad social interviene para dirigir su curso. El sentido no lo adquiere lo real por un principio que le es exterior a él: la crítica de la religión como la crítica del poder político demuestran que ningún principio trascendente podría imponerse a la práctica social para darle forma y significado [14]. Como lo indica el Prólogo al *Sistema de las*

11. *Ibíd.*
12. *Ibíd.,* p. 98.
13. *Ibíd.,* t. II, p. 71.
14. «Nada metafísico y real, puramente abstracto y nominal, puede ser origen del orden práctico y positivo de las cosas humanas... La Revolución ha puesto fin a todas las ficciones de la transcendencia», *De la justice,* estudio 5.°, t. II, p. 400.

contradicciones la teoría de la trascendencia no es sólo un error intelectual sino la antítesis misma del devenir de la humanidad: lejos de ser la manifestación de ideas intemporales, la sociedad se hace y se transforma por su levantamiento contra la trascendencia. El trabajo se organiza la sociedad se transforma por una lucha interior, dándose a sí misma su lógica en la medida de su creación. Pero por otra parte interesa demostrar, contra el empirismo de la economía política, que la sociedad recela un orden oculto, una «serie» o una lógica dialéctica, y que no se le podrá atribuir al azar la regulación de las actividades económicas. El estudio del valor demostrará, por ejemplo, que la fijación de los precios obedece a una ley, de la relación con la cantidad de trabajo, cualesquiera que sean las perturbaciones aportadas por el régimen de la propiedad. El descubrimiento de las relaciones lógicas se situará pues a los dos niveles de la sociedad artificial y de la sociedad «real» [15]: se demostrará que el régimen de la propiedad, aunque anárquico y desordenado, guarda su propia lógica, una lógica de los antagonismos con lo que se demostrará que es inestable y provisional. Pero a través de estas contradicciones, se apercibirán las dialécticas reales de la sociedad que, aunque perturbadas por la anarquía capitalista, no dejarán, sin embargo, de manifestarse.

Desde entonces, Proudhon dará a los conceptos del vocabulario filosófico, idea y razón, nuevos significados, no conformes al uso tradicional [16]. El concepto de idea designará la forma lógica inmanente a toda actividad, designará también el sistema social en su generalidad, pero también podrá ser utilizado para designar las elaboraciones conscientes tales como la religión y la teoría revolucionaria.

La teoría de identidad de lo real y de lo ideal obliga a considerar, en toda realidad efectiva, su sentido o su idea. En el orden social, «el hecho y la idea son realmente inseparables» [17]. «Todo hecho es adecuado a una idea» [18], y será posible desvelar la lógica interna de una relación o de un fragmento de la actividad social. De esta forma será posible desvelar «la idea» del Estado, comprendiendo por este término, no la representación que los hombres políticos pudieran tener de su papel o de sus intenciones conscientes, sino más bien la realidad misma del Estado, su principio y su profunda tendencia. Desde entonces se podrá reconocer a la idea, entendida de esta forma, una realidad o la realidad misma, ya que el objeto considerado, el Estado, ocultando en sí mismo su principio, su ley, va a manifestarse de forma necesaria en el sistema de las dialécticas. Se sabe que el Estado es necesariamente invasor y dominante, siendo equivalente decir que el Estado se afirma necesariamente como autoridad opresora o

15. *Carnets,* n.° 6, t. II, pp. 269-71.
16. Esta creación de conceptos nuevos, y una cierta imprecisión de vocabulario, debían permitir a Marx imputar a Proudhon una vuelta a la filosofía platónica de las ideas.
17. *De la justice,* estudio 4.°, t II, p. 298.
18. *La guerre et la paix,* p. 9.

que la idea de autoridad se encarna en la actividad estatal. La identidad de lo ideal y de lo real autorizará el uso de un vocabulario aparentemente idealista. Además, el carácter sistemático de toda sociedad constituida va a permitir dar al concepto de idea un segundo significado no menos alejado de la noción de representación. Efectivamente, el ejemplo del régimen de propiedad ha demostrado que una sociedad constituye una totalidad lógica y se organiza según una estructura fundamental compleja, aunque, sin embargo, unificada: las dialécticas del capital y del trabajo, de la sociedad económica y de la constitución política, se organizan según una forma unificada y forman un sistema. Proudhon proyecta esta característica sobre todas las grandes sociedades organizadas de las que subraya que constituyen un sistema general caracterizado por algunas formas simples. La palabra idea podrá ser utilizada para designar esta unidad fundamental que lleva en sí misma cada sociedad: permitirá subrayar cuántas estructuras aparentemente distintas se articulan en un conjunto coherente, cuántos partidos son interdependientes y se integran en un sistema. De esta forma, la Roma imperial puede describirse en pocas palabras y su sistema fundamental ser caracterizado por algunos trazos esenciales: igualdad política del patriciado y de la plebe, concentración de poderes en manos del emperador, control superior asegurado por las armas pretorianas [19]. Por lo mismo se podrá describir el sistema o, en otros términos, la idea de la sociedad cristiana o la idea de la revolución burguesa. Este significado que Proudhon presta a este concepto es particularmente esclarecedor de su método y de su interpretación de lo social. La palabra idea no designa aquí una representación, ni una abstracción, sino más bien la propia sociedad en su sistema, en su estructura fundamental: hace aparecer en el ser social y en su dinámica, una forma unificadora que domina y prefigura los desarrollos particulares [20]. Proudhon se esfuerza por distinguir, más allá de las teorías y de las representaciones colectivas, las grandes líneas de las estructuras históricas y demostrar que esta coherencia no puede reducirse a un agregado mecánico sino que, por el contrario, guarda un orden particular, una lógica que permite comprender lo particular. Esta idea fundamental constituye a la vez una forma unificadora de la sociedad, de la que asegura la cohesión de las partes y la base de la organización que va a dominar la organización posterior.

En definitiva, el término idea va a designar la teoría elaborada, la representación consciente y coherente, la teoría política en particular, que los hombres de una sociedad pueden elaborar y participar. De esta forma

19. «La misma simplicidad en la idea imperial: el patriciado incluido definitivamente en el nivel de la plebe; todos los poderes reunidos en manos de un emperador que explota el mundo en beneficio del pueblo, colocado bajo la mano de los pretorianos. De ahí saldrá la jerarquía y la centralización imperial», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 111.

20. «Toda época se rige por una idea que es expresada en una literatura, se desarrolla en una filosofía, se encarna, por necesidad en un gobierno», *Philosophie du progrès,* p. 41.

la «idea» mutualista a la que llegan las clases obreras hacia 1864, no designa una realidad social ya constituida, sino más bien un proyecto, una intención y una elaboración teórica formulada más allá del presente y que apunta a un futuro. En este caso, se trata desde luego de un nuevo significado con el mismo término ya que la teoría puede oponerse al orden social existente: en un período revolucionario, la teoría se formula como un rechazo del sistema social en el que aparece; la teoría mutualista o anarquista se designa a partir de un rechazo de la idea burguesa. Sin embargo, el sostenimiento del mismo término para designar dos realidades diferentes va a permitir subrayar la continuidad de estos fenómenos. Efectivamente la teoría política está directamente incluida en la práctica social y su creación histórica se nutre de las formas de actividad ya instituidas: la teoría comunista, por ejemplo, se basa en las prácticas burguesas de la apropiación y de la autoridad y no hace más que prolongar los prejuicios. Además, la teoría, en la medida que no es utópica, tiene por contenido una simbolización de las prácticas posibles, una representación coherente de la sociedad futura. Los problemas reales se encontrarán expresados en una teoría política realista y en ella encontrarán una solución. *La idea social* no es una teoría abstracta separada de las contradicciones sociales sino más bien la expresión de estas contradicciones y la representación de su solución [21]. Desde entonces, la génesis o la creación de la teoría deberá comprenderse a partir de esta conexión entre la realidad y la idea, entre la práctica social y la formulación teórica: se verá en el ejemplo de la religión que la teoría religiosa se formula como expresión de una cierta estructura social, y en el ejemplo de la teoría revolucionaria, que ella arranca en particular de las prácticas mutualistas del cambio. Esta conexión entre la organización social efectiva y la teoría permitirá también comprender que una formulación teórica puede tener consecuencias prácticas directas: efectivamente, serán estas relaciones esenciales entre la teoría y la práctica las que darán su eficacia a la teoría.

Proudhon vuelve al problema al usar el concepto de *razón colectiva.* Entonces, se propone dar al término de razón un sentido no tradicional e introducir los significados y las relaciones lógicas en el mismo seno de la práctica social. Si la palabra razón sirve para designar en él la facultad de esperar una verdad universal [22], la razón colectiva va a designar una facultad social inherente al ser colectivo. Y en la constitución y en el ejercicio de esta razón, se encontrará este doble sentido que Proudhon había introducido con el concepto de idea: la razón va a designar a la vez este

21. «...el problema del proletariado, la sustitución de la economía en la política, los intereses de la autoridad, en una palabra, la idea social», *La révolution sociale demontrée,* p. 118.

22. Proudhon critica el apriorismo kantiano (*Confessions d'un révolutionnaire,* nota, pp. 177-178), pero no niega la existencia de una verdad lógica, universal e inmutable. A propos de Louis Blanc, *La Voix du Peuple,* 11 enero 1850, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 75.

orden inmanente y lógico que lleva en sí misma una sociedad organizada y la razón consciente que puede formularse en un período en que la sociedad accede a la conciencia de sí misma. Su primer significado se justifica por el principio general de la idealidad de lo real: se sabe que un sistema social es análogo a un sistema lógico, que existe una cierta «álgebra de la sociedad» [23] de la que la economía es el fundamento. También se sabe, que un sistema social constituye una unidad organizada, una idea, de la cual dependen los fenómenos particulares. El término de razón confirma la realidad de una organización inteligible de lo social, pero va a subrayar el dinamismo de esta racionalidad. Esta «razón general», impersonal y «sintética» [24] que brota del encuentro de las actividades y de su conflicto, aparece esencialmente como una norma dinámica, que se impone a las empresas particulares y que combate sus desvíos. Una sociedad puede provisionalmente «abandonarse a su libre arbitrio» [25] y, por ejemplo, dejar que sus contradicciones crezcan, pero «la razón superior que está en ella» [26] volverá a originar su equilibrio y reducirá, a menos que la sociedad no desaparezca, las tentativas que la amenazan. La razón no designa pues un orden objetivo de verdades sino más bien la actividad social sintética en la que es unificada y unificante, la sociedad que posee en sí misma una dinámica de unificación. Es esta dinámica racional la que se propone descubrir Proudhon antes de dejar, en estos últimos escritos, esta problemática. En el Prólogo al *Sistema de las contradicciones,* anuncia su intención de descubrir la razón inheretne a la actividad social, de demostrar que la sociedad está gobernada «con inteligencia» [27]: arrancar esta racionalidad de lo social sería desvelar la metafísica social, es decir, las relaciones lógicas más generales según las cuales se organizan las series sociales. La metafísica descubierta de esta forma no sería un sistema de ideas sino más bien un sistema vivo, una metafísica «en acción» que se desvelaría en la historia y sería idéntica a las leyes económicas.

Esta primera forma de la razón social se sitúa en el nivel de lo espontáneo y de lo inconsciente: se hace y se desarrolla por el encuentro o conflicto de las actividades sociales y precede a las tomas de conciencia y a las teorías elaboradas. Constituye el «pensamiento íntimo» [28] de un grupo social, pensamiento espontáneo que puede seguirse y orientar la acción general de los hombres sin que ella sea apercibida por los actores sociales [29]. La razón inconsciente precede históricamente a la razón consciente de la misma manera que deberá fundamentarla. Al describir, en *De la justicia,* el movimiento por el cual se crea la razón consciente, o «razón pública» [30],

23. *Système des contradictions,* t. II, p. 393.
24. *Les démocrates assermentés,* p. 91.
25. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 177.
26. *Ibid.*
27. *Système des contradictions,* t. I, p. 52.
28. *Carnets,* n.º 4, t. II, p. 91
29. «La idea avanza, aunque inconsciente», *Carnets,* n.º 4, t. II, p. 60.
30. *De la justice,* estudio 7.º, t. III, p. 248.

Proudhon subrayará que este movimiento repite, en la nueva reflexión el proceso de constitución de la razón íntima.

La razón colectiva se formula, efectivamente, a través del encuentro y del conflicto de las voluntades particulares: se define y debe definirse por las discusiones, los debates, en una palabra por la libertad de opiniones o libertad de prensa [31]. Este aspecto va a subrayar cómo la razón común difiere de la razón individual y plantear de esta forma el problema de las relaciones del individuo con su grupo. La razón individual, por lo mismo que no encuentra rechazo ni obstáculo, se plantea como un absoluto y exige la subordinación de todos a sí misma: lo mío se plantea en principio como exigencia indefinida. Es lo que ilustra, en la vida política, el Estado centralista que se erige en razón absoluta, en razón de estado, que decide por todos y que somete a su poder todas las voluntades. Por el contrario, en la libre discusión, y desde que dos hombres o dos grupos sociales deben poner en común su voluntad, la tendencia absolutista de la razón individual debe romperse: «estos dos absolutos se destruyen entre ellos» [32]. La razón pública se constituye por el encuentro, es decir por la contradicción, de las ideas y de los intereses; en la contradicción, las ideas pierden su absolutismo, los grupos su egoísmo y no dejan subsistir de sus razones más que la relación de las cosas, las relaciones reales por las que luchan. Lo cual no significa que toda acción común sea signo de una verdadera razón pública: la liga que constituyen los propietarios en el régimen de la apropiación privada no se funda más que sobre la similitud de los egoísmos, o en otros términos, sobre la coalición de los absolutismos. Lo que entonces se llama razón pública no es más que la acumulación de las razones privadas y no difiere ni por el origen, ni por el contenido. Y por lo mismo, cuando un grupo adquiere sin crítica un sentimiento común, cuando un sentimiento particular deviene colectivo por el viejo entusiasmo, o el voto unánime, no se crea una razón colectiva sino únicamente la extensión de una razón privada [33]. La razón colectiva no puede aparecer más que a través de la más entera contradicción de las ideas y de los intereses: es únicamente de la plena contradicción de las voluntades de donde se arrancará el objeto real del debate, es decir, las acciones y los intereses que están en juego.

La razón colectiva aunque constituida por el encuentro y el conflicto de las voluntades particulares no reproduce su naturaleza: si la razón individual es absoluta, la razón pública es relativa y creadora de relaciones. En este movimiento, del que ella es participante, la razón individual cae al imponerse y se encuentra negada en su voluntad profunda. Este movi-

31. *Ibíd.*, p. 249.

32. «Delante del hombre su semejante, absoluto como él, el absolutismo del hombre se queda corto; mejor dicho, estos dos absolutos se destruyen entre sí, no dejan subsistir de sus respectivas razones más que la relación de las cosas, por las que ellos luchan», *ibíd.*, p. 250.

33. *Ibíd.*, p. 270.

miento de constitución debe compararse término a término a aquel por el que una sociedad activa y organizada crea su fuerza colectiva. La razón colectiva tiene el mismo soporte: el grupo social por lo mismo que ya está unido por la división de las tareas y la cohesión de las acciones. Tiene la misma heterogeneidad por relación a sus elementos: como la fuerza colectiva, no es reductible a la suma de todas las razones particulares que la producen [34] es necesario pues reconocer a esta razón una verdadera fuerza y una realidad práctica. Lejos de ser sólo una abstracción, es necesario considerarla como uno de los atributos de la colectividad y como una forma de su acción: por esta razón colectiva se le puede atribuir, por ejemplo, la creación de la tolerancia, la creación del derecho de gentes o la igualdad ante la ley [35]. Será, en particular, homóloga al principio de justicia social y le comunicará su carácter de realidad: mientras la religión, homóloga al principio de autoridad, expresa una forma de razón individual y absolutista, la justicia, homóloga al principio de igualdad, expresará la práctica social de la reciprocidad y de esta forma la razón colectiva emanada directamente de las actividades comunes. Proudhon deducirá de estas características que la libre afirmación de la razón social requiere el sostenimiento de la pluralidad de los grupos, el sostenimiento de una cierta forma de contradicción, y que el enfrentamiento equilibrado de estas fuerzas sociales hará posible el establecimiento de relaciones de justicia.

Estos dos significados dados al concepto de razón, razón espontánea y razón consciente, doblan la oposición entre la idea como estructura global y la idea como teoría colectiva, subrayan la dualidad entre el sistema social en su organización práctica y los simbolismos sociales. Cuando se trata de la religión, de la teoría revolucionaria o de la justicia, Proudhon se propone establecer a la vez la distinción y la relación entre el orden de lo simbólico y el orden de las cosas, entre la teoría consciente y la estructura social. Esta relación directa es posible, no sólo porque la teoría está creada por la sociedad y por lo tanto colmada a su imagen, sino más bien porque la sociedad lleva en sí su orden, su lógica y por lo tanto su propio sentido. Se sabe, por ejemplo, que el régimen de la propiedad lleva en sí mismo una lógica, la de los antagonismos socio-económicos que el pensamiento crítico puede llevar a la conciencia al desvelar el sistema de contradicciones. De esta forma, toda sociedad, constituida en sistema, es fundamentalmente apta para darse un «simbolismo» [36] que expresará más o menos adecuadamente su realidad. El doble sentido del término de razón colectiva ilustra este acorde esencial que será necesario descubrir entre el sistema social y la teoría común: efectivamente, es porque la sociedad no es una realidad material sino un mundo «ideo-realista» [37] que lleva en sí su razón, mundo

34. *Ibíd.*, p. 268.
35. *Ibíd.*, p. 269.
36. «...un simbolismo o semiología, es decir una afirmación figurativa», *ibíd.*, estudio 5.°, t. II, p. 362.
37. *Création de l'ordre,* p. 286, en nota.

que contiene ya, en el nivel de lo espontáneo, su orden lógico, que la teoría colectiva podrá volver a tomar este orden y así pues expresar el orden social en el que se formula. Esta teoría ideo-realista no afirma que las teorías comunes tales como las religiones sean un reflejo fiel de la práctica social; el ejemplo de la religión demostrará por el contrario, que una teoría colectiva puede traicionar toda una serie de prácticas sociales y, por lo tanto, que todas las sociedades del pasado eran injustas y estaban alienadas, ninguna teoría histórica ha aportado a la conciencia una imagen exacta de la sociedad. La teoría de la idealidad de lo social afirma únicamente la existencia de una relación esencial entre las estructuras y las teorías, relación que doblará la oposición entre razón espontánea y razón pública y que será tanto más íntima cuanto más la idea esté presente en la acción desde antes de su explicitación.

En sus análisis sobre la religión y sobre la justicia, Proudhon retiene esencialmente tres formas de relación entre la práctica y la teoría sociales: se esfuerza por describir y explicar el movimiento de creación por el que una sociedad se da a sí misma un sistema teórico, luego las relaciones de analogía entre la teoría y la práctica y, finalmente, las consecuencias prácticas de estas formulaciones conscientes. Como lo expresa una fórmula lapidaria, «la idea con sus categorías, nace de la acción» [38]. El conocimiento, siendo lo más abstracto, encuentra sus orígenes en el trabajo y en su organización: Proudhon ilustra esta tesis por la interpretación pragmática de la génesis de la inteligencia. Lejos de que la inteligencia, como lo pretende el espiritualismo, sea distinta y anterior a la acción, se constituye progresivamente por el desarrollo espontáneo de la actividad instintiva [39]. En el nivel de la actividad espontánea, el hombre ya es creador de signos y de instrumentos: al usar los instrumentos más simples, tales como la palanca, el hombre realiza operaciones sintéticas, crea relaciones múltiples que son vividas antes de ser pensadas. Los signos que engendra serán para él la materia y el motivo de las abstracciones, los medios por los que pasará de la síntesis instintiva al análisis reflexivo [40]. Esta teoría debe ser aplicada a la práctica social que es necesario tener, al contrario de las concepciones religiosas o idealistas, como fundamento en el que se fundan los sistemas filosóficos y políticos. Sin embargo, éste no es más que un aspecto de la relación entre la práctica y la teoría y no el más fecundo, ya que la teoría es inmanente a la actividad social: el empirismo no hace más que recordar el error del espiritualismo sin subrayar la inmanencia del

38. «La idea, con sus categorías nace de la acción y debe volver a la acción, a no ser que decaiga el agente. Esto significa que todo conocimiento llamado *a priori,* comprendiendo la metafísica, sale del trabajo y debe servir de instrumento para el trabajo...», *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 69.

39. «La inteligencia no es otra cosa que el mismo instinto produciéndose bajo una forma nueva, es el instinto en evolución, que se reconoce, se reflexiona, se analiza, se mide y procede con una conciencia cada vez más perfecta, se desarrolla en un razonamiento y crea su dialéctica», *ibíd.*

40. *Ibíd.,* pp. 78-81.

pensamiento en la práctica. Será más importante, en una práctica en la que el sentido esté presente en toda acción, descubrir las relaciones de correlación y de analogía que unen los sistemas intelectuales y las estructuras sociales. Efectivamente, la hipótesis de una unidad fundamental de todo el sistema social [41] sugiere no sólo que las actividades prácticas se integran en una totalidad, sino también que las teorías de una sociedad sostienen una relación esencial con la organización general de esta sociedad [42]. De esta forma, debe existir una íntima relación entre las religiones y las sociedades antiguas de la misma manera que se producirá una relación dialéctica entre la teoría de la justicia y las sociedades mutualistas. Asimismo, es la profundidad de estas relaciones y la imposibilidad de disociar la práctica y la teoría lo que permitirá entender cómo la idea puede ser en sí misma una práctica y cómo una toma de conciencia puede intervenir de forma decisiva en una acción.

La sociología de los conocimientos y la crítica de las ideas sociales revisten, pues, una importancia particular y Proudhon se encontraría justificado por dedicar su más extensa obra a una crítica de la religión y a la creación de una nueva filosofía social. Si la religión es la idea de la sociedad desigual, al mismo tiempo que su justificación moral, la crítica de la religión sobrepasará ampliamente el debate filosófico y llegará a la sociedad capitalista en su conjunto. Si cada trazo de la sociedad encuentra su expresión en el lenguaje religioso, será posible dirigir, por el atajo de una crítica a la religión, una denuncia completa del capitalismo que repitirá, en el plano de las ideologías, lo que había perseguido, en el plano de la economía, el *Sistema de las contradicciones.*

2. Sobre la religión

El estudio de la religión ilustrará claramente la teoría de las ideologías. En efecto, al contrario de la justicia que encontrará en las relaciones de cambio un fundamento y una realidad, la religión no es más que una «fantasmagoría» [43] del espíritu humano. No es más que una mitología y, sin embargo, su importancia en la historia indica que no puede ser considerada como artificial o debida únicamente a la malignidad de los hombres interesados en su mantenimiento. Proudhon rehuye examinar el problema filosófico de la existencia de Dios [44] oponiendo a las religiones una filosofía

41. *De la célébration du dimanche,* pp. 38-49.
42. «Todos los sistemas religiosos y filosóficos tienen su razón de ser en la sociedad misma y bajo esta relación merecen ser examinados», *Deuxième Mémoire,* p. 181.
43. *De la justice: philosophie populaire,* t. I, p. 199.
44. «Es posible... que Dios, el absoluto de los absolutos... sea un puro nada: ésta es una hipótesis que tendría la misma debilidad de espíritu negarla o admitirla, y

del enfrentamiento de los hombres contra las divinidades. Teniendo por demostrado que las religiones son obra de los hombres [45], se pregunta por la creación de la idea religiosa y por la relación que las religiones mantienen con la práctica. Sin duda la religión encuentra, en parte, su origen en los sentimientos individuales, en la conciencia que el hombre puede tener de su impotencia [46] y en la ignorancia en que se encuentra ante el desarrollo del saber [47]. Pero sólo es en la sociedad, en sus formas y en sus necesidades, donde se sitúa el «origen natural» [48] de las creencias teológicas. Las religiones no son la obra artificial de un pensamiento crítico sino la obra espontánea de la razón colectiva, y esta espontaneidad comunica a la religión una cierta forma de verdad. En el pasado, toda sociedad se daba un dios en el preciso momento en que se constituía, y podemos decir que el dios y su pueblo nacían al mismo tiempo [49]: la sociedad se daba a sí misma un símbolo divino que expresaba su unidad y que representaba sus propios atributos. Un pueblo guerrero atribuía a su dios virtudes guerreras; una sociedad fuertemente jerarquizada transponía su imagen de desigualdad en la representación de un mundo celeste jerarquizado [50]. En particular, transponía en la imagen divina su propia moral, y, en la medida en que llevaba en sí misma una cierta forma de justicia, creaba de esta forma un símbolo parcial de la justicia.

La religión no es pues una simple fantasmagoría de la conciencia, sino una «mitología» de la actividad social, y el mitólogo puede encontrar, a través de la fe, e incluso cuando el creyente rechaza la interpretación de los mitos, las aspiraciones y las formas de una sociedad. Las prácticas religiosas, lejos de ser misteriosas, son a la vez traducciones mitológicas de lo temporal y exhortaciones que los hombres se hacen a sí mismos para practicar su virtud. Proudhon pone como ejemplo los ritos de la misa dominical, en la que encuentra en la disposición de los fieles en el interior de la iglesia una imagen de las jerarquías sociales y en las oraciones cristianas el símbolo del respeto a los poderes y la exaltación moral de la sumisión.

Esta explicación sociológica de la religión es ya una crítica de la alienación que ello comporta. Este movimiento, por el que la conciencia social busca fuera de sí misma su propia verdad, atribuye a un sujeto transcedente sus propias facultades y luego invoca a este sujeto del que ella es autora, puede ser descrito como una alienación [51]. Al atribuir a un principio supe-

---

ya es signo de una razón enferma el preocuparse de ello», *ibid.*, estudio 7.°, t. III, p. 272.

45. «No es la religión quien hace al hombre, ni el sistema político quien hace al ciudadano, sino por el contrario, el hombre hace su religión y el ciudadano hace su gobierno», *La guerre et la paix,* pp. 492-493.
46. *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 326.
47. *Création de l'ordre,* p. 47.
48. *Révolution sociale demontrée,* p. 182.
49. *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 41.
50. *Ibid.,* estudio 5.°, t. II, p 379.
51. *De la justice,* estudio 5.°, t. II, p. 351.

rior su propia naturaleza, la conciencia social se divide, introduce una «doble conciencia» y hace de la «conciencia teologal» [52] una verdad cuando no es más que una «semiología» [53] de la moral verdadera. Según los análisis propuestos en *De la justicia,* esta conciencia natural llevará en sí misma no la exigencia individual de la que se sabe que es ilimitada en su egoísmo, sino la conciencia transformada por la idea social, penetrada de la concepción del derecho social, elevada «tanto como la misma sociedad» [54]. Será esta razón o esta alma social quien se representará a sí misma en la imagen del Padre celestial. Pero este simbolismo comporta inmediatamente una inversión de las relaciones naturales y una destrucción de la moral. En la religión, la conciencia social se ensalza y se anima en la fidelidad a sí misma, por la oración se habla a sí misma y se fortifica, pero al mismo tiempo se doblega ante el objeto que ella misma se ha dado. La religión impone inmediatamente un respeto: cualquier forma que revista, designa al dios que representa como digno de la adoración de los hombres. Desde entonces, las relaciones de justicia inherentes a la conciencia social están pervertidas. En lugar de encontrarse y reconocerse en su verdad, la conciencia se somete, adora, espera de un principio transcendente su propia ley, es decir, prácticamente, de una Iglesia.

De esta forma la crítica de la alienación conduce inmediatamente a un estudio de la religión como práctica: Proudhon distingue sólo provisionalmente el análisis filosófico de la religión del estudio sociológico de las funciones desempeñadas por las religiones en la totalidad social. La fe manifiesta un análisis teórico que descubre su naturaleza social pero constituye una actitud activa que participa directamente de las prácticas colectivas. Es necesario interpretar este proceso de simbolización como un proceso donde lo teórico es inmediatamente práctico. Al darse su dios, la sociedad se hace inmediatamente dócil a su creación: la fe se convierte inmediatamente en una forma de acción. Desde entonces, es necesario relacionar incesantemente estos dos procesos por los que una sociedad se simboliza en una religión y al mismo tiempo se realiza a través de su religión. La creación de la religión está condicionada por sólo provisionalmente el análisis filosófico de la religión del estudio sociológico de las funciones desempeñadas por las religiones en la totalidad social. La fe manifiesta un análisis teórico que descubre su naturaleza social pero constituye una actitud activa que participa directamente de las prácticas colectivas. Es necesario interpretar este proceso de simbolización como un proceso donde lo teórico es inmediatamente práctico. Al darse su dios, la sociedad se hace inmediatamente dócil a su creación: la fe se convierte inmediatamente en una forma de acción. Desde entonces, es necesario relacionar incesantemente estos dos procesos por los que una sociedad se simboliza en una religión y al mismo tiempo se realiza a través de su religión. La creación de

52. *Ibíd.,* p. 362.
53. *Ibíd.*
54. *Ibíd.,* p. 353.

la religión está condicionada por las formas sociales pero ella deviene inmediatamente transformadora de la práctica: la religión se convierte en una de las prácticas sociales, a la vez expresión de las estructuras y principio de la actividad colectiva [55].

Estos dos temas no dejan de encontrarse en *De la justicia* donde Proudhon persigue simultáneamente una explicación de la religión y una denuncia de su práctica. Afirma, efectivamente, la posibilidad de descubrir una esencia de la religión entendiendo por ello una práctica universal de las religiones. Cuales quiera que sean, en efecto, las diferencias entre las múltiples creencias, las religiones, a imagen del cristianismo católico, afirman esencialmente la realidad de un principio superior al hombre y al mundo social. Todas ellas pueden ser consideradas como teorías de la transcendencia o de la Revelación [56], teorías que tienen en común el afirmar la existencia de un principio superior y soberano. Es de esta teoría misma de donde se derivarán todas las consecuencias prácticas directamente opuestas al movimiento revolucionario. Al colocar por encima del hombre y fuera de él la norma de su acción, toda religión llama a respetar lo sagrado, es decir, a abandonarse a ello. Con el mismo movimiento con el que la religión proclama la soberanía del dios, afirma necesaria la subordinación del hombre. Niega que la sociedad encuentre en ella su ley y su justicia, afirma que el orden social no puede venir más que de un principio exterior y llama pues a los hombres a obedecerle. Proudhon aplica este análisis del fenómeno religioso a todas las formas sociales, políticas, económicas y morales. Se esfuerza por demostrar que la teoría religiosa sostiene una relación necesaria con el Estado despótico. Conviene necesariamente a una sociedad incapaz de organizarse por sí misma y en la que se instaura una autoridad plena de un poder de opresión. Para la religión, el Estado no es el resultado de contratos que emanarían de los ciudadanos y les obligarían a unos con otros, sino el resultado de relaciones de subordinación entre una autoridad y un sujeto que obedece [57]. Además, sustrae el poder al control de los ciudadanos: haciéndole superior a los hombres ella le obstaculiza la crítica y justifica de esta forma el uso arbitrario del poder. La concepción cristiana de un soberano absoluto que gobierna el mundo propone una imagen análoga al principio de la razón del Estado y le servirá de justificación [58]. En el dominio de la economía social, la religión pretende no tener una doctrina particular, pero, al afirmar que la sociedad es necesariamente imperfecta y la justicia inaccesible en este mundo, significa que la miseria es inevitable. Explica la miseria por el pecado original, haciéndola de esta forma irremediable [59]. Fiel a su principio la religión no se

55. «No se *practica* a Dios sin *realizarlo,* lo mismo que en política, no se afirma la absolución del Estado sin crear un déspota», *ibíd.,* estudio 2.°, t. I, p. 440.
56. *Ibíd.,* estudio 1.°, t. I, p. 316.
57. *Ibíd.,* estudio 4.°, t. II, p. 222.
58. *Ibíd.,* pp. 221-230.
59. *Ibíd.,* estudio 3.°, p. 11.

propondrá remediar la pobreza más que por las instituciones caritativas que consagrarán el principio de desigualdad social. Finalmente, en moral, la religión exige ante todo, el respeto de un principio exterior. Mientras que una teoría revolucionaria de la inmanencia afirmaría la exclusiva dignidad del hombre, la religión considera que el hombre es un ser esencialmente caído que debe renunciar a sí mismo para llegar a la salvación. Enseña, de esta forma, el menosprecio de los hombres y se dará por tarea el imponerle una verdad que por sí mismos serían incapaces de comprender.

Esta crítica de la religión no puede reducirse a las dimensiones de una polémica antirreligiosa. Ya que la religión constituye el modelo y la idea de la sociedad injusta, ya que señala ideológicamente todos los niveles de la sociedad desigual, la crítica tenderá al conjunto del régimen de la propiedad.

El estudio de la religión acaba la descripción, comenzada en la primera *Memoria,* del régimen capitalista como sistema social. Acaba su análisis haciendo aparecer su dimensión ideológica y describiendo la relación orgánica que une los tres órdenes de lo económico, de lo político y de lo religioso. Aparecerá entonces que el régimen de la propiedad no es ni un sistema económico, ni un sistema socio-económico sino más bien un sistema social, un sistema total simultáneamente económico, político y teórico. Estos tres poderes o ideas, el capital, el Estado, la religión sostienen relaciones de analogía: son «tres ideas idénticas y recíprocamente convertibles» [60], que no van a cesar de converger, de reforzarse y de defenderse la una a la otra, ejerciendo sobre las veleidades de la oposición una acción comparable.

El capital, el Estado y la religión son analógicamente alienantes y no tienen por realidad más que lo que ellos apropian: el capital roba el producto de la fuerza colectiva, el gobierno se apropia de la fuerza social y se arroga la dirección, la religión desposesiona la conciencia social de sus propias facultades y de su justicia. Estos tres poderes son idénticamente destructores de las fuerzas sociales a las que impiden la libertad y el desarrollo. La comparación puede ser proseguida término a término: las alienaciones paralelas entrañan igualmente la desigualdad social, la autoridad, la violencia y la inmoralidad. El capital instituye una desigualdad insuperable entre el propietario de los instrumentos de producción y el trabajador; el Estado confirma esta desigualdad al oponer a gobernados y gobernantes; la religión justifica esta jerarquía, ya sea reconociendo a los predestinados su derecho a la superioridad, ya sea ofreciendo a la sociedad su modelo jerárquico que presenta como el «paradigma» [61] de la organización

60. «El capital, cuyo análogo, en el orden político, es el *gobierno,* tiene como sinónimo en el orden de la religión, el *catolicismo.* La idea económica del capital, la idea política del gobierno o de la autoridad, la idea teológica de la Iglesia son tres ideas idénticas y recíprocamente convertibles», *Les confessions d'un révolutionnaire,* p. 282.

61. *De la justice,* estudio 4.°, t 2, p. 197.

social. Más profundamente, la religión es por esencia desigualitaria: pregona que un principio es superior a los hombres, que algunos estarán más cerca de la verdad que los otros, que ella posee una palabra que debe transmitir a los fieles; y niega necesariamente que todos los hombres sean iguales en derecho y en dignidad.

El régimen capitalista deja en las manos del propietario el uso de un poder discrecional sobre el trabajo: hace de la propiedad un poder arbitrario, organiza la fábrica según las reglas de una disciplina absoluta. De la misma forma, el Estado se hace el detentor de la autoridad política como lo simboliza la noción de razón de Estado. De la misma manera que el capital se esfuerza, con su movimiento espontáneo, por acaparar el máximo poder y por erigirse en monopolio, el gobierno tiende a absorber las fuerzas sociales, a seguir la centralización de todas las actividades bajo su propio dominio. La religión tiene el mismo lenguaje: afirma la existencia de una providencia a la cual es necesario confiarse para realizar su salvación; hace a esta autoridad suprema juez absoluto de los hombres, una fuerza misteriosa, impenetrable, y los teólogos demuestran que el dios puede sustraerse a las leyes que él dicta. La imagen del poder divino fabrica un modelo directamente análogo al poder arbitrario del príncipe.

La violencia ejercida por el capital contra el trabajo se encuentra, bajo formas diferentes, en el ejercicio del poder político y en la religión. La perpetuación del robo capitalista no puede realizarse más que en una relación de fuerza y de explotación, y, por lo mismo, la concentración gubernamental se realiza por el dominio violento de las fuerzas espontáneas y el sostenimiento de un estado de guerra civil. El Estado se constituye, por otra parte, en vista de la guerra exterior y no cesará de considerar al ejército como su fuerza principal. La religión confirma y sacraliza esta organización guerrera: llama al combate contra el mal que ella designa, ella debe servir contra los heréticos, contra todas las empresas de libertad, la religión justifica todas las violencias contra los incrédulos: más profundamente, transforma al hombre en soldado, obediente a la ley y presto a combatir al enemigo que se designe [62].

Estas tres fuerzas sociales confirman analógicamente una teoría de lo absoluto, de la unidad y de la causa dominante. En contradicción radical con una dialéctica pluralista, participan de una concepción absolutista en el dominio de la teoría y de la práctica. La propiedad se erige en poder absoluto sobre las cosas y sobre las gentes rechazando, por definición, el someterse a cambios mutuos; el gobierno rehuye subordinarse a la sociedad económica y se erige en poder exclusivo. La religión concluye esta «trinidad del absolutismo» [63] al afirmar la existencia de un principio transcendente, eterno y perfecto, del que hace la causa universal de toda realidad. Proudhon puede concluir que estos tres poderes sociales son igualmente

62. «La guerra es la expresión violenta del pensamiento religioso», *Ibid.*, estudio 4.°, p. 228; *ibid.*, estudio 5.°, p. 450.

63. *Confession d'un révolutionnaire*, p. 282.

inmorales y fuentes de degradación de las conciencias: habiendo definido, efectivamente, la vida moral como la autonomía de la persona en el seno de las relaciones de igualdad, demostrará que la religión es esencialmente inmoral ya que mantiene la servidumbre y obstaculiza la instauración de relaciones de justicia.

Todos estos análisis hacen aparecer, a través de esta simetría de los poderes sociales, las homogeneidades del sistema, la unidad orgánica de su configuración. No se trata de describir únicamente las analogías sino más bien de encontrar las relaciones dinámicas y múltiples que no cesan de establecerse entre los diferentes registros de la actividad social. Las indicaciones de Proudhon en este aspecto hacen aparecer una red compleja de interrelaciones en la que ninguno de los tres poderes es considerado como causa exclusiva de los otros; la crítica de la causalidad y la teoría de las dialécticas han subrayado, efectivamente, la imposibilidad de aislar un factor y la necesidad metodológica de estudiar únicamente las relaciones y las contradicciones. De esta forma Proudhon puede decir que la organización de la fábrica funda todas las jerarquías sociales [64], y puede admitir provisionalmente el principio de un condicionamiento de lo político por las estructuras económicas [65], pero añade también que la mitología estatal, al apartar las voluntades de la reforma social, tiene por efecto preservar la desigualdad económica y asegurar su duración. La propiedad funda la constitución política, pero también es verdad que el Estado defiende eficaz y militarmente la constitución social contra las reivindicaciones obreras [66]. En esta confusión de correlaciones, la religión no puede ser considerada como un simple reflejo de la organización económica: no sólo la religión tiene su historia y una autonomía particular, sino que además no podría reducir su papel y su importancia a la totalidad de las prácticas del capitalismo. Sin duda se relaciona con la desigualdad social, y se deberá, para comprender su génesis, reflexionar sobre la situación económica y política de los pueblos en que ha nacido [67], pero desempeña, en el capitalismo, funciones tan importantes que su sostenimiento asegura la supervivencia de la alienación social [69]. En el orden de la economía la teoría religiosa crea esencialmente actitudes favorables para el sostenimiento de la explotación al obtener de los trabajadores su resignación. Al persuadir a los obreros de que la miseria corresponde a su naturaleza pecadora, que la pobreza es ineludible, que Dios ha predestinado a los unos a la riqueza y a los otros a la miseria, llegando incluso a convencerles de que su sufrimiento les acerca a Dios, la religión crea la resignación necesaria para la injusticia [69]. Cualquiera que

64. *Système des contradictions,* t. I, p. 195.
65. «La economía política abarca pues en su esfera al gobierno...», *La création de l'ordre,* p. 294.
66. *De la justice,* estudio 4.°, t. II, p. 312.
67. *Jésus et les origenes du christianisme,* p. 550.
68. «Nada de revolución en la Iglesia, nada de República en el Estado», *Révolution sociale démontrée,* p. 131.
69. *De la justice,* estudio 3.°, t II, p. 4.

sea la unidad del sistema capitalista, la religión tiene una acción relativamente autónoma, acción que consiste en conducir incesantemente la práctica social al modelo de la práctica religiosa [70]. Esta acción es, por otra parte, más importante y eficaz en cuanto la religión ejerce un poder directo sobre las conciencias, un poder «oculto» [71] cuyos efectos son por otra parte más considerables en cuanto que sus medios son invisibles.

Desde entonces, el principio de la prevalencia de un orden de lo social sobre el otro, y, por ejemplo, de un predominio de lo económico, no puede sino ser recusado en su formulación. Las afirmaciones provisionales podrán ser, en este aspecto, singularmente contradictorias: algunas acordarán a la actividad económica una importancia primordial [72] mientras que otras parecerá que hacen de la ideología los fundamentos de la organización social. Se trata de que el fin perseguido no es medir la importancia de un factor parcial, sino volver a pensar la totalidad social subrayando su originalidad: según la definición dada de la sociedad se recordará que una sociedad es una totalidad práctica, actuante y pensante de la que todos los elementos participan en una misma vida colectiva. Como indica Proudhon, esta reciprocidad de los registros autoriza a reflexionar sobre la totalidad a través de un acercamiento parcial ya que será posible transformar un segmento en símbolo de la totalidad.

Los análisis concretos demuestran, sin embargo, que las diferentes prácticas no pueden ser tenidas como iguales en importancia. En primer lugar, la crítica de lo político conduce a establecer una relación de subordinación entre lo político y lo económico: por arbitrario que pueda ser el poder, no tiene su ser más que de una alienación de la fuerza colectiva y depende, por tanto, de la vida económica. La importancia concedida a la única revolución social, por oposición a la revolución política, indica claramente donde se sitúan las estructuras esenciales de una sociedad. Por otra parte muchas contradicciones aparentes en las expresiones de Proudhon sobre este tema corresponden a divergencias de apreciación según la coyuntura histórica: los análisis concretos demuestran que la importancia relativa de los poderes sociales, lejos de darse de una vez por todas, varía según las fases de la historia. En vísperas de la Revolución de 1848, cuando la sociedad puede ser enteramente descrita como un sistema de contradicciones económicas, las transformaciones esenciales se sitúan en el nivel de la organización del trabajo y son éstas las que llevan a la evolución [73]. Durante la Revolución, cuando la clase proletaria se erige bruscamente en soberana [74], las dinámicas sociales se desplazan y los conflictos políticos devienen esenciales; sin duda, los problemas a resolver permanecen siendo los de

70. *Ibíd.*, estudio 4.°, t. II, p. 197.
71. *Révolution sociale démontrée,* p. 124.
72. «Bajo el punto de vista de la organización, las leyes de la economía política son las leyes de la historia», *De la création de l'ordre,* p. 369.
73. *Système des contradictions,* t. I, pp. 65-89.
74. Au president de la République, *La Voix du Peuple,* 2 febrero de 1850, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 100.

la organización social, pero la historia la hacen entonces los agentes políticos que son las clases, los partidos y los gobernantes. En este período, las luchas de clases, la victoria o el fracaso del proletariado, la reconciliación de las clases obreras y de la clase media, constituyen los hechos esenciales de la historia. Una clase tiene entonces la posibilidad, si sabe renunciar a las rutinas impuestas por las clases conservadoras, de dominar y de cambiar las estructuras económicas. Después de 1852, la religión católica retiene, a los ojos de Proudhon, un poder que no había previsto; le parece entonces que se reconstituye una contradicción entre la ideología colectiva y el movimiento social: la ideología le conduce entonces a la dinámica de la sociedad económica [75]; esta importancia que la religión toma en un momento es lo que justificará su consagración a la denuncia de la idea religiosa. Por el contrario, en 1864, cuando las clases obreras salen de su pasividad y comienzan a afirmarse fuera de las clases privilegiadas y contra éstas, el dinamismo histórico esencial se sitúa, por primera vez, en el seno del proletariado; y lo que importa al primer jefe, en esta fase de la historia, no es el poder objetivo de la clase sino más bien la toma de conciencia colectiva, su difusión y el paso de la idea a la práctica revolucionaria. Proudhon hace aparecer, de esta forma, con una gran continuidad de método, la imposibilidad de reducir la historia a un condicionamiento sociológico uniforme: no sólo un sistema se encuentra constituido por poderes complementarios donde cada elemento es necesario para el sostenimiento de la totalidad, no sólo las contradicciones son cambiantes y múltiples, sino que la prevalencia de los poderes se desplaza según la coyuntura histórica. Cualquiera que sea la importancia fundamental de la organización económica, no prevalece siempre como último resorte sobre las otras «escalonadas en profundidad» de la realidad social [76] y no permitirá un conocimiento exhaustivo de la historia.

3. De la teoría a la práctica

La teoría «ideo-realista» [77] de la realidad social, restituye, conforme a la definición del ser colectivo, la inmanencia del sentido en todos los niveles del sistema. Un término parcial se inserta en una relación, en una contradicción de la cual se sabe que es adecuada a una dialéctica inteligible. La acción económica, la del propietario como la del trabajador, se

75. «El antagonismo de los poderes, espiritual y temporal, vuelve a empezar», *Révolution sociale démontrée,* p. 200. «El catolicismo triunfa en toda la línea y en toda la línea se muestra insolente», a Guillemin, 10 de noviembre de 1852, *Correspondance,* t. V, p. 87.

76. Según la expresión de Georges Gurvitch que corresponde a las nociones proudhonianas de *poder* y de *idea, Vocation actuelle de la sociologie,* París, Presses Universitaires de France, 2.ª ed., 1957, t. I, pp. 63-116.

77. *Création de l'ordre,* p. 286

sitúa en una dialéctica en la que toma simultáneamente cuerpo y significación. En el nivel de la ideología la acción económica se encuentra como recubierta por una red de significaciones que es aportada, en el capitalismo, por la religión: la explotación, el trabajo, la miseria que tienen un sentido objetivo en la organización de la producción, reciben de la religión una interpretación consciente aunque mistificada. En un nivel más general se puede decir incluso que el sistema es una idea ya que guarda una unidad orgánica fundamental, que está en contradicción. Proudhon puede así decir, conforme a su interpretación de lo social, que toda acción es una idea, y que en toda actividad colectiva es necesario encontrar un sentido que definirá, por encima de una aparente confusión, su profundo cariz [78]. E inversamente es necesario ver que, en la actividad social, las teorías propuestas, las fórmulas y las ideas no son en modo alguno abstracciones sin consecuencias: no sólo expresan intereses, conflictos, sino que además son exactamente estos intereses ellos mismos en su realidad [79]. En este sentido, la distinción entre la realidad y la teoría, aunque válida en un cierto nivel del análisis, no podrá ser mantenida en una comprensión íntegra de la acción, pues, en el nivel de la práctica social, puede decirse que toda acción es una idea y que toda idea expresada es una cierta práctica. La acción es una idea, pero la palabra es también una acción [80] y la experiencia social está hecha de la totalidad de estas prácticas.

Sin embargo, interesa mantener la distinción pues la teoría consciente puede sostener con la práctica efectiva múltiples relaciones: puede desviar de una acción como lo hará la utopía, confirmar el presente como la religión, anunciar, por el contrario, y preparar una acción política como lo hará la teoría revolucionaria. Esos ejemplos demuestran también qué importancia pueden revestir las teorías colectivas en el sostenimiento de las estructuras o en su transformación. Proudhon no afirma que la teoría sea el único agente del cambio pues, tal vez, en ciertos períodos la transformación social se hace oscuramente y en ausencia de toda teoría elaborada [81]. Asimismo es posible que una revolución se produzca, engendrada por las contradicciones y asumida por los grupos, sin estar orientada por una idea conforme a la acción [82]. Pero Proudhon procura demostrar que la

78. «La acción, sabedlo pues, es la idea», A Ch. Edmond, 24-1-1852, *Correspondance,* t. IV, p. 197.

79. «En materia de política, de moral práctica, de ciencia social, de todo lo que hay en la vida activa y en la actualidad de las sociedades, las teorías no son únicamente ideas, las abstracciones del espíritu, también son intereses, influencias, coaliciones, intrigas, personas», A. Bergmann, 4 junio 1847, *Correspondance,* t. II, p. 257.

80. «Pasar de la especulación a la acción, no significa cambiar de papel: actuar siempre significa pensar; decir, es hacer», *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 193.

81. «Y lo que no hay de extraño en esta universal disolución, es que el movimiento se cumple, por decirlo así, por una presión oculta fuera de todo consejo humano», *ibíd.,* p. 343.

82. «Se ha hecho una revolución sin una idea», *Carnets,* n.° 6, 24 de febrero de 1848.

coherencia de las acciones y la unidad de un movimiento revolucionario requieren la formulación y la difusión de una teoría adecuada a la acción. De la misma forma que el régimen de la propiedad encuentra un sostén necesario en la religión, la revolución social no será posible más que por la elaboración de una idea conforme a la práctica espontánea del proletariado.

El ejemplo de la religión ilustra claramente la eficacia de la teoría. Provoca efectivamente esta actitud que es indispensable para el sostenimiento de la explotación: la pasividad de las clases obreras. Sin duda, la religión no es sólo una teoría, sino también una Iglesia, un grupo detentor de un poder social, pero es desde luego a la teoría religiosa a lo que debe apuntar la crítica. Efectivamente, la Iglesia encuentra su inspiración central en su teología. Su práctica depende del contenido teórico del pensamiento religioso, y si la crítica es tan violenta es porque no lleva a una política coyuntural de la Iglesia sino a una práctica hecha necesaria por una teoría [83]. La idea de Dios no es una representación puramente intelectual: desde que ella «entra en la práctica de la humanidad» se «realiza», engendra un conjunto de comportamientos y finalmente se encarna en un culto y en un sacerdocio [84]. La eficacia de la idea es por otra parte más sensible aquí cuanto que las prácticas sostienen con los dogmas una relación necesaria: el contenido teórico tiene como consecuencia un tipo de práctica que no podría ser de otro modo [85].

Pero hay en ello prejuicios, mitos o utopías. Se sabe que el Estado es sostenido por una mitología colectiva que pone al ciudadano en situación de deponer su iniciativa y de esperar de un poder central acrecentado la solución del problema social [86]. Y por ello, las utopías participan de la práctica social, imponiéndose a las masas, las desvían de una acción real de acuerdo con las exigencias concretas. No es sólo por ignorancia que no pueda producirse un cambio social: las violencias de Proudhon contra la ignorancia de masas, contra los efectos deletéreos de una literatura inmoral, contra los ejemplos de desmoralización, indican también que todas las informaciones difundidas en las clases tienen alguna consecuencia en la acción.

Proudhon prosigue pues su propio método prestando una importancia decisiva a la teoría revolucionaria. En *La capacidad política de las clases*

83. «La Iglesia está gobernada por una idea», *De la justice,* estudio 3.°, t. II, p. 34.

84. «El día en que este dios entra en la práctica de la humanidad, tiende a realizarse, manifestarse con signos sensibles, al tomar cuerpo, alma, semblante y carácter, a comunicarse a ciertos elegidos, finalmente a constituirse un culto y un sacerdocio. Este movimiento de realización es fatal...», *ibíd.,* estudio 2.°, t. I, p. 440.

85. «Sería en vano... que se pretenda separar el dogma de la disciplina, salvar la esencia del cristianismo sacrificándole el clero. Todo aquí forma una cadena indisoluble», *ibíd.,* p. 458.

86. «El prejuicio gubernamental era todavía bastante numeroso para que la idea revolucionaria fuera comprendida en su plenitud», *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 88.

obreras, hace de ella, con la conciencia de clases y la práctica, una de las tres condiciones del acto revolucionario. Y es sobre este ejemplo, esencial en su análisis sociológico de la revolución, donde se podrá distinguir qué relación existe entre la idea y la práctica y cómo la sociedad es capaz de llegar a una conciliación de la teoría y la acción.

Toda teoría colectiva mantiene una relación con la práctica social: «traduce» [87] en el plano de la representación y del lenguaje modalidades de la acción. En este sentido «la idea obrera» está en ruptura radical con todas las teorías del pasado. Éstas no han cesado de expresar y de justificar una práctica alienada y una sociedad dividida en clases antagónicas. La idea obrera o, en otros términos, «la idea de la revolución» expresará por el contrario una práctica desalienada, destruyendo por su propio movimiento las alienaciones del capital, del Estado y de la religión. Desde entonces, la noción de espontaneidad, aplicada a la génesis de la teoría en el seno de las clases obreras, reviste la plenitud de su significado. Sin duda, la formulación de las religiones fue espontánea, pero estas teorías de la transcendencia expresaban precisamente sociedades en que los hombres no estaban en la medida de entrar en posesión de sí mismos sobre el plan del trabajo como sobre el plan del conocimiento. Las filosofías de la transcendencia no han terminado de simbolizar la desposesión. La teoría de la inmanencia, por el contrario, tal como la ha formulado la idea obrera, anuncia la reconquista de la sociedad por sí misma, la restitución de las obras a los propios productores.

En su último libro, Proudhon imputa esta práctica desalienada únicamente a la clase obrera, sin embargo, no abandona la idea de una cierta universalidad de esta práctica. Efectivamente, a pesar de las injusticias y los antagonismos que las desgarraban, las sociedades antiguas creaban parcialmente relaciones de cambio y mutualidad entre los productores: las violencias y las alienaciones no destruían integralmente las relaciones de justicia que imponía la necesidad de una producción colectiva. Es por esto que la idea revolucionaria ha podido formularse confusa y parcialmente en el pasado y, particularmente, ha podido encontrar una expresión jurídica en las Constituciones revolucionarias de 1789 [88]. Esta perennidad subraya la doble característica, histórica y transhistórica, de la teoría revolucionaria: no aparece en la historia hasta 1848 en el momento en que el proletariado se apropia provisionalmente de la soberanía, pero entierra sus raíces en un lejano pasado que se confunde, al fin y al cabo, con la humanidad en sí misma. Efectivamente, la teoría se confunde con la razón colectiva llevada a una total elucidación de sí misma, y, aunque esta razón no haya llegado nunca a formularse, estaba, sin embargo, presente en toda sociedad viva. Esta universalidad de la razón colectiva encuentra su fundamento en la universalidad de lo social: la teoría revolucionaria vendrá

87. «Lo espiritual está indisolublemente ligado a lo temporal, que él traduce a su manera», *La guerre et la paix,* p. 456.

88. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 120.

a acabar históricamente una dimensión eterna restituyendo a la sociedad la plenitud de sus fuerzas, o, en otros términos, la posesión de su razón.

Es por esto por lo que las clases privilegiadas no pueden llegar a la conciencia revolucionaria: la relación que une necesariamente la conciencia de una clase con su práctica las conduce a buscar el apoyo de filosofías que justifiquen la explotación. Sólo, el pueblo, excluido de la solidaridad burguesa y víctima de la injusticia puede realizar en sí mismo las condiciones de una toma de conciencia revolucionaria. En su último libro, Proudhon precisa las condiciones por las cuales la clase obrera llega a formular su idea. La exclusión en que se encuentra el proletariado y la explotación de la que es víctima le obligan a tomar conciencia de las diferencias de clase y a abrir sus ojos. Consciente de sí, de la particularidad de sus intereses, de la especificidad de sus objetivos, descubriendo que sus principios son esencialmente diferentes de los objetivos burgueses, es inducido a formular su proyecto de clase, su idea. Pero esta idea no tiene como contenido más que su propio ser y su práctica: la idea no llega a la clase por una enseñanza exterior, sale de sus aspiraciones, de su «pensamiento íntimo» y de su práctica espontánea. Proudhon subraya la espontaneidad de las sociedades mutualistas en las clases obreras: sin aplicar una receta o un plan de reforma los obreros se asocian libremente, no sobre el modelo de una sociedad comunista sino sobre lazos que prefiguran la futura sociedad igualitaria [89]. Así se reúnen dos formas de la espontaneidad: la una que se confunde con una práctica inmediata y que no es otra que la socialidad misma de la vida colectiva, la otra que sale de una clase definida e históricamente situada. Y si la revolución del siglo XIX es mucho más que una nueva crisis, es precisamente porque la clase obrera viene a realizar una exigencia arraigada en la propia vida social.

Sin embargo, la teoría revolucionaria, por espontánea que sea, debe ser formulada, hablada, difundida entre los miembros de la clase y este «desarrollo» de la idea reviste de nuevo los caracteres de una sucesión de empresas. La teoría fue formulada, en principio, por representantes de las clases burguesas o nobles, conscientes de los antagonismos del régimen de la propiedad. Pero las clases obreras eligieron entre las ideas que le fueron propuestas las que correspondían a su práctica, las interpretaron y las desarrollaron a su manera [90]. No es que la creación del pensador revolucionario sea vana: precede a la acción de clase, proporciona los temas de reflexión al pensamiento colectivo; intervendrá, por otra parte, para sistematizar las ideas de clase y sacar de ello todas las consecuencias [91]. Pero lo esencial reside en este movimiento espontáneo y creador por el

89. «La mayor parte de entre ellos son miembros de sociedades de crédito mutual, de seguros mutuales, de los cuales nos enseñan que treinta y cinco funcionan confusamente en la capital», *ibíd.*, p. 122.

90. «Las clases obreras no están dadas a ningún amo...», *ibíd.*, p. 110.

91. *Ibíd.*, p. 131.

cual las clases obreras inventan formas de su acción y crean una teoría que no debe cosa alguna a las clases rivales.

Esta acción de formulación no deja de suscitar nuevas formas de acciones. La idea aparece aquí como una meditación entre dos prácticas: una práctica espontánea que suscita la toma de conciencia y una práctica refleja. El acuerdo entre la espera obrera y la idea hace posible una difusión que entraña una nueva cohesión de la clase, condición de la práctica revolucionaria. Por la idea, la clase se unifica, afirma su proyecto y accede a la capacidad política. Sin embargo, la distinción que Proudhon mantiene entre la conciencia de clase, la idea y la práctica, precisa bien que el conocimiento de la idea no es exactamente suficiente para que una clase se haga sujeto de una acción revolucionaria. Llegada a la teoría, todavía le es necesario acceder a una práctica apropiada, saber sacar todas las consecuencias de sus principios y desarraigarse de los hábitos impuestos por siglos de alienación. La idea constituye un momento indispensable para la acción revolucionaria ya que las crisis sociales no se dan en modo alguno sin un movimiento intelectual correspondiente [92], pero no sustituye a la acción: no forma más que una condición indispensable a una práctica coherente.

Si toda teoría ha sido la condición de una acción histórica, sólo la idea revolucionaria anuncia una sociedad radicalmente desalienada, hecha posible la directriz de su acción por la destrucción de las «mistificaciones» [93]. Las teorías del pasado y particularmente las religiones, no han sido más que alegorías de la vida social: no expresaban lo social más que en el plano de lo simbólico y por la vía extraviada de un saber ignorante de sí mismo. Este desvío fue necesario por la incapacidad de los espíritus para descubrir la verdad y por la necesidad de concretar lo que no era sensible, pero sobre todo por ser dependiente de una sociedad alienada, incapaz de recobrar sus propios poderes. Una teoría de la inmanencia, al no evocar nada más que la propia actividad colectiva en su unidad y en su razón, debería coincidir con la práctica y no desviarse de ella. Esto es lo que expresará el término: la justicia.

4. La justicia

El carácter abstracto de esta noción condujo a Marx a interpretarla como el signo de una vuelta a las filosofías idealistas. Ésta no era, sin embargo, la intención de Proudhon que buscaba, con este término, describir un cierto tipo de relación social, para designar una realidad y promover esta modalidad de la actividad colectiva [94]. Sin duda la justicia nace

92. «Los cambios sociales no son nada sin el movimiento intelectual», A Perennes, 16 diciembre 1839, *Correspondance,* t. I, p. 166.
93. *De la justice,* estudio 9.°, t. III, p. 547.
94. «La justicia no crea los hechos económicos, como se pretende que yo he

en el propio hombre, tiene su «raíz» [95] en el yo, ya que cada uno se experimenta como un absoluto que debe ser respetado en su dignidad. Pero se sabe que la razón individual no es detentora de la razón colectiva y que ésta no se constituye más que por los conflictos entre los individuos. Es en el enfrentamiento equilibrado, en la actividad contractual donde se realiza o, más exactamente, donde reside la justicia bajo la forma de reciprocidad. Esta modalidad de las relaciones no es el resultado de una proyección de la moralidad individual sino una realidad social que viene a dar al individuo una moral «superior a su individualidad». Se constituye, en la reciprocidad de respeto, una «comunidad de conciencia» [96], una forma de socialidad en el seno de la cual se realiza y se transfigura la moral individual [97]. Es, pues, en los lazos sociales y más exactamente en las relaciones económicas donde reside o se manifiesta la justicia. No es, pues, una representación sin contenido sino más bien una realidad, una forma concreta de la práctica social. Es esta relación de igualdad y de reciprocidad, esta relación dialéctica y cambiable la que se establece entre los individuos y entre los grupos en el interior del contrato. Y, ya que este sistema de relaciones designa la sociedad real, viva, por oposición a las alienaciones y a las opresiones, Proudhon puede concluir que la justicia es la misma sociedad, en tanto que ella se realiza en sí misma [98]. De esta forma la sociedad mutualista en la que se realizan plenamente la igualdad económica y la soberanía de los productores, portaría en sí misma la justicia [99].

En otros términos, la justicia es una modalidad de la acción, el acto en el que los hombres socializados se reconocen en su igualdad y su dignidad, participan idénticamente en una obra colectiva en la reciprocidad de sus intereses [100]. Es en esta acción común donde el individuo se realiza y se supera, realiza el sentimiento de justicia que lleva en sí mismo, supera sus propios límites ya que participa en un esfuerzo colectivo transpersonal cuyo poder y razón le son superiores.

---

dicho; ella no los desconoce en modo alguno; ella no los adopta en modo alguno para su uso; no le impone leyes extranjeras. Se limita a constatar la naturaleza variable y antinómica; en esta antinomia toma una ley de equilibrio...», *ibíd.*, estudio 3.°, t. II, p. 149.

95. *Ibíd.*, estudio 7.°, t. III, p. 175.

96. *Ibíd.*, estudio 12, t. IV, p. 401: «la justicia está inerte en una existencia solitaria...»

97. «La moral... es una revelación de la sociedad, de lo colectivo, hecha por el hombre, por el individuo... La moral tiende a otra cosa. Esta otra cosa, que los unos llaman conciencia, los otros razón práctica, etc., es para mí la esencia social, el ser colectivo que nos contiene y que nos penetra, y que, por su influencia, por su revelación, acaba la constitución de nuestra alma», A Cournot, 31 de agosto de 1853, *Correspondance,* t. VI, p. 370.

98. «La idea de justicia siendo idéntica a la de sociedad...», *Premier Mémoire,* p. 306.

99. «La mutualidad, o la sociedad mutualista es la justicia», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 195.

100. *De la justice,* estudio 2.°, t. I, p. 419.

El concepto de justicia es, pues, en el vocabulario de Proudhon, el concepto eminentemente sintético y debe recibir diversas definiciones subrayando sucesivamente la inmanencia del sujeto en lo social, la interiorización de lo social por el sujeto, la reciprocidad de las relaciones contractuales, la especificidad de lo colectivo y sin embargo la libertad del sujeto en la acción común. Al mismo tiempo, «la justicia tiene su foco en el alma humana» [101], y, en este nivel no constituye una representación sino un sentimiento y un imperativo, «la más positiva de todas las funciones y la más imperiosa» [102]. También es la relación vivida de reconocimiento, de respeto, de reciprocidad que se establece entre las personas. No es que la justicia se manifieste en estas relaciones de la misma forma que una idea se encarna en la materia: esta igualdad de respeto, este pacto de la libertad consistente en una consecución de transacciones recíprocas son ellas mismas la justicia. Efectivamente, es lo propio de la idea de justicia el ser inmanente a la acción. El derecho y las reglamentaciones, por lo mismo que fundan relaciones equitativas y no son simples justificaciones de la fuerza, son también formas de justicia. La sociedad real, es decir, el conjunto de relaciones de solidaridad, es justicia, y es la forma más alta, más compleja, ya que únicamente en el seno de los lazos sociales espontáneos es donde las posibilidades de justicia toman un desarrollo indefinido.

Pero es necesario añadir que, a este nivel, las relaciones justas, sostenidas y asumidas por las conciencias individuales, aseguran las condiciones de paz y de libertad, adquieren un dinamismo propio, una verdadera fuerza colectiva. No sólo la justicia es entonces inmanente a lo social, sino que ella misma constituye una fuerza social efectiva. Es una fuerza que une los diferentes miembros de la colectividad, es una «fuerza de cohesión», un «cimiento social» [103] que mantiene la solidaridad y la vitalidad del conjunto. Estas relaciones justas poseen un poder de duración y de expansión particular: como lo demuestra la historia de las guerras y de las conquistas, fueron las sociedades quienes detentaban las relaciones sociales mejor definidas, el derecho menos injusto, quienes impusieron su jurisdicción a los pueblos subyugados.

Proudhon presta, por otra parte, a la justicia, una dinámica propia, un poder de equilibrio que se expresará particularmente en el derecho. No es que el derecho sea un principio transcendente a lo social ya que no es la forma misma de los equilibrios sociales, variable con cada sociedad [104], sino que su formulación no deja de participar en la dinámica social. Y por lo mismo que fue realmente un derecho de la guerra y de la fuerza reconocido por los pueblos conquistados [105], luego un derecho político sobre el

101. *Ibíd.*, estudio 11.°, t. IV, p. 260.
102. *De la justice,* estudio 11, t. IV, p. 260.
103. *La guerre et la paix,* pp. 121-122.
104. *Ibíd.*, pp. 491-519. Sobre la teoría del derecho social en Proudhon, cf. Georges GURVITCH, *L'idée du droit social,* París, Sirey, 1932, pp. 347-359.
105. *La guerre et la paix,* pp. 76-83.

cual se fundaba la opresión gubernamental, el equilibrio de las fuerzas económicas daría origen al derecho económico, condición de una democracia igualitaria y mutualista. Proudhon, después de haber hecho del derecho una creación espontánea de la práctica social, le atribuye una función de regulación de la actividad social: en una sociedad en la que el derecho hubiera adquirido la «preponderancia» [106], el principio jurídico tendría por efecto asegurar los equilibrios y superar los riesgos de opresión. La justicia se convertiría entonces en una idea «reguladora» [107], en un principio práctico restablecedor del orden en la anarquía, creador de la unidad en la pluralidad.

De esta forma se encuentran atribuidas a la teoría de la revolución una función revolucionaria y una función reguladora. La idea revolucionaria penetra [108] en las clases obreras, reúne los espíritus, participa en la constitución de la clase y en su transformación en sujeto histórico; permite a la clase definir una acción que le sea propia y acceder a la práctica revolucionaria. En una sociedad anarquista y mutualista, la idea de justicia adquiriría «la fuerza de la ley» [109] bajo la forma del sistema jurídico llamado a participar en el equilibrio de las fuerzas socio-económicas. Sin embargo, Proudhon trata de evitar que los principios definidos de esta forma tomen una exteriorización cualquiera en relación a la acción social. La justicia debe permanecer, y esto es lo que la opone a todas las simbolizaciones ideológicas, inmanente a lo real, es decir, a los grupos y a los individuos: ella señala el fin de las alegorías, el fin de las mistificaciones, debería señalar el momento de una conciliación entre la práctica y la teoría, el momento en que la práctica social, al asumirse, se reconoce en su verdad. Por esto subraya que la mutualidad, es decir la justicia, no es un sistema, sino, por el contrario, un movimiento incesante, el proceso por el que una sociedad equilibrada no cesará de mejorar sus relaciones y sus contratos en función de su experiencia. Nunca se producirá el fin de la justicia, ni de la transformación del derecho en un sistema fijo, ya que el régimen del derecho deberá consistir precisamente en una constante revisión de las relaciones sociales, no teniendo la sociedad como ley el realizar un orden sino, por el contrario, crear e inventar incesantemente nuevas relaciones [110].

106. *Du principe fédératif,* p. 328
107. *De la justice,* estudio 5.°, t. II, p. 462.
108. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 123.
109. *Ibid.,* p. 120.
110. «No sabremos nunca el fin del derecho, porque no cesaremos de crear entre nosotros nuevas relaciones», *De la justice,* estudio 1.°, t. I, p. 328.

Capítulo Sexto

LA ACCIÓN REVOLUCIONARIA

Desde la *Primera Memoria,* que demuestra «la imposibilidad» de la propiedad privada, a *La capacidad política de las clases obreras,* que demuestra la llegada del proletariado a la acción histórica, Proudhon no cesa de definir la idea de la revolución social, el hecho esencial del siglo XIX. Sabemos que esta revolución no consistirá en modificar el personal político o en cambiar la Constitución, sino más bien en cambiar los fundamentos económicos de la sociedad, en reorganizar las relaciones sociales sobre nuevas bases. También la concepción del acto revolucionario constituye, en el pensamiento proudhoniano, el punto de convergencia donde se unen estos conceptos sociológicos y donde se manifiesta más claramente la evolución de su pensamiento. Los primeros escritos yuxtaponen dos temas que no se concilian más que imperfectamente: la necesidad histórica de la revolución y la urgencia de una empresa social destinada a realizar esta revolución; pero en la medida en que Proudhon insiste sobre el carácter ineludible de la mutación histórica, tiende a reducir el carácter renovador de la acción revolucionaria y su importancia. En los últimos escritos, por el contrario, después de haber acentuado el carácter dramático e incierto de la evolución, es inducido a limitar el carácter determinado de la historia y a ver en la revolución una práctica innovadora más que el resultado de un devenir.

El *Sistema de las contradicciones* enuncia varias veces la teoría, que será abandonada después de 1850, de la necesidad histórica de las síntesis. Aunque esta teoría no se ha desarrollado y esté únicamente anunciada, indica claramente que el ahondamiento de las contradicciones provocará ineludiblemente su desaparición en una síntesis superior, y que un lazo de necesidad une la contradicción con su propia resolución [1]. El análi-

1. «Por lo mismo que la sociedad había llegado al período de máximo antagonismo, había inminencia de conciliación y de armonía», *Système des contradictions,* t. I, p. 101.

sis de las dialécticas permitiría de esta forma el cerrar la vida social en la doble necesidad de sus estructuras actuales y de su desarrollo [2]. El sistema aparecería como un conjunto desarmónico y desgarrado pero incapaz de modificar su organización sin operar una total inversión. Y esta inversión encontraría en la tensión de las contradicciones la necesidad de su advenimiento y la forma social que sería llamada a instaurar [3]. Una tal racionalidad del devenir histórico permitiría al espíritu crítico llegar a un conocimiento exhaustivo de la vida social y a una previsión científica basada en el conocimiento del presente. Proudhon se proponía realizar esta ambición en *La creación del orden,* donde afirmaba la posibilidad de descubrir, por encima de las religiones y de las filosofías, el verdadero sistema de la organización social: demostrando entonces que toda realidad se organizaba en un sistema y que lo propio de una ciencia era descubrir la disposición seriada de los fenómenos, anunciaba su intención de descubrir este «sistema natural» [4] de la economía social que la humanidad tendía necesariamente a realizar.

Esta certeza del carácter determinado de la historia conducía a Proudhon a pensar la revolución social en términos de evolución necesaria más que en términos de empresa histórica. También se muestra poco cuidadoso, en este primer período de su pensamiento, en precisar los medios para realizar esta mutación social: indica rápidamente que la transformación debe ser operada por las clases desfavorecidas y en su interés, pero no intenta precisar las razones por las que una clase estaría motivada a asumir una tarea revolucionaria. Le parece mucho más importante entonces, introducir en la conciencia el devenir objetivo del régimen de la propiedad, demostrar qué contradicciones desgarran las clases sociales, y descubrir las leyes de la sociedad. Y ya que el devenir obedece a una dialéctica ineludible, ya que las leyes de la economía social pueden ser el objeto de un conocimiento y de una previsión, la mutación de las estructuras podría operarse por una reforma lenta y pacífica, reforma realizada lúcidamente que evitaría los dolores de una transformación violenta [5]. El objetivo de una reforma tal sería la liquidación del régimen de la apropiación privada, pero esta liquidación podría revestir una forma progresiva en la que el conocimiento positivo de las leyes sociales sería más importante que las violencias de la calle.

2. «El antagonismo de los principios..., es el hecho que sirve para establecer la necesidad respectiva y recíproca de los principios», A Guillaumin, 21 de noviembre de 1846, *Correspondance,* t. II, p. 228.

3. «Todo antagonismo, ya sea en la naturaleza ya sea en las ideas, se resuelve en un hecho más general, o en una fórmula más compleja, que coloca a los opuestos de acuerdo absorbiéndolos, por así decir, a uno y otro», *Système des contradictions,* t. I, p. 72.

4. «Paralelamente existe un sistema natural de economía social... sistema que cada día la humanidad *realiza* y que me propongo reconocer», *Création de l'ordre,* p. 36.

5. Antes de 1848, Proudhon se defiende varias veces, de incitar a una revolución: en particular en su carta a la Academia de Besançon, 3 de agosto de 1840, pp. 351-353.

Sin embargo, durante este mismo período, anterior a 1848, en el que Proudhon se inspira en cierta medida, en un racionalismo sociológico [6], usa de un vocabulario y formula una teoría de lo social que van a contradecir sus conclusiones. Entonces, incluso cuando pretende descubrir el orden natural de la sociedad como si la revolución no debiera ser más que la realización de un orden inmanente, afirma el carácter espontáneo de la vida social preparándose de esta forma a describir el movimiento de creación por el que las fuerzas sociales se harán productoras del equilibrio social. Estas dos preocupaciones contradictorias se yuxtaponen en *La creación del orden* como lo sugiere el acercamiento de las dos nociones de orden y creación. El estudio del orden conduce a que la dialéctica seriada se convierta en el método de todos los conocimientos y la forma de todos los fenómenos, tanto naturales como humanos [7]. Pero se trata además de desvelar este movimiento de creación por el que el orden se realiza en la humanidad, ya sea que corresponda a un acoplamiento natural, ya sea que constituya una acción a través de la cual la sociedad crearía espontáneamente su orden [8].

Sin llegar a conciliar estas indicaciones contradictorias, Proudhon, después de colocar privilegiadamente el desarrollo intelectual de la humanidad, coloca a la actividad productora como fundamento de toda la organización social. Precisa entonces que el trabajo debe ser entendido como una actividad colectiva y que constituye el «foco de la vida social» [9], el poder soberano [10] que determina las transformaciones del ser colectivo. Sin duda, será necesario distinguir inmediatamente cuatro «movimientos», orgánico, industrial, legislativo y científico, en la totalidad social, pero estos movimientos, estas fuerzas esenciales [11], no son más que especificaciones del trabajo y deben ser consideradas como formas de actividades coordinadas. Desde entonces este acoplamiento del orden que Proudhon se esforzaba por demostrar tiende a cambiar de significado: en lugar de ser el resultado de un desarrollo necesario del conocimiento, se convierte en la historia de una creación por la que la actividad colectiva realizaría espontáneamente, a través de los fracasos y de los errores, sus propias leyes. Y entonces se encontrarán evocadas la imagen de una sociedad prometeica

6. Cf. C. Bougle, *La sociologie de Proudhon,* París, Colin, 1911, pp. 11-12.
7. «Así, en el orden económico, los hechos anormales se modifican poco a poco, y conducen por una serie continua de correcciones al descubrimiento de leyes absolutas de la humanidad», *Création de l'ordre,* p. 310.
8. Éste es el problema que Karl Grün debía subrayar en 1845, alabando a Proudhon de haber demostrado como Feuerbach, «que mi naturaleza debe ser también mi obra», *Die sociale Bewegung in Frankreich und Belgien,* Darmstadt, C. W. Leske, 1845, pp. 404-405.
9. *Création de l'ordre,* p. 421. «El trabajo es la fuerza plástica de la sociedad, la idea tipo que determina las diversas fases de su crecimiento, y por lo tanto todo su organismo, tanto interno como externo», *ibíd.*
10. *Ibíd.,* p. 432.
11. *Ibíd.,* p. 424.

que desafía a la Providencia [12] y el poder de las alienaciones limitando la libre expansión de las fuerzas colectivas.

El *Sistema de las contradicciones* vuelve a tomar explícitamente el tema de la creación social espontánea en el aspecto del mito y en el análisis de las contradicciones. Este mito de la lucha humana contra Dios tiene, en particular, como función el describir, por antítesis, el carácter creador del hombre y de la vida social. Importa poco, en esta reflexión, que la existencia de Dios sea demostrada o desmentida, pero interesa desarrollar la contradicción para demostrar cómo la humanidad se realiza en una historia por una acción continuada en la que ella se opone antitéticamente a la divinidad [13]. Mientras que Dios simboliza lo eterno, lo inmutable, lo perfecto y lo absoluto, la humanidad está engarzada en la duración, conoce formas diferentes e inventa por el trabajo nuevos medios de existencia. Es esto lo que expresará más claramente el mito de Prometeo; al proponer que se designe la sociedad con el nombre de Prometeo, Proudhon quiere indicar que el carácter esencial de la vida social no es sólo la movilidad, la historicidad, sino más bien la actividad creadora por la que la sociedad se da a sí misma instrumentos de existencia que luego destruye. La sociedad se autoproporciona la legislación de la propiedad privada y tiende mientras tanto a eliminarla; se da a sí misma el mito de la divinidad y se esfuerza al mismo tiempo por destruirla. Un doble movimiento de creación y de superación, de acción y de distinción, no cesa de atravesar la actividad social [14].

Proudhon introduce de esta forma la problemática que no dejará de ahondar y matizar, problemática que confrontará esencialmente la acción social con la alienación de la acción y que intentará definir las condiciones de la liberación radical del acto colectivo. Ya se trate de la constitución de la propiedad privada, del poder opresor del Estado o de la esencia contrarrevolucionaria de la religión, interesará descubrir sucesivamente la constitución espontánea de una fuerza específica, poder de la colectividad o soberanía inmanente, la alienación de estas fuerzas, y luego las antinomias que estas alienaciones provocan en la vida colectiva. Además, la reflexión de Proudhon, en su búsqueda de una teoría revolucionaria, no cesará de oponer como dos términos antitéticos, la espontaneidad social y la alienación de las espontaneidades. El problema que se planteará al teórico revolucionario consistirá en enunciar en qué condiciones la sociedad podría destruir las diferentes alienaciones y asegurar el pleno desarrollo de sus acciones creadoras.

12. *Ibíd.*, p. 37.

13. «El hombre adorándose como a Dios ha hecho de sí mismo un ideal contrario a su propia esencia», *Système des contradictions*, t. I, p. 389.

14. «Prometeo, según la fábula, es el símbolo de la actividad humana. Prometeo roba el fuego del cielo e inventa las primeras artes; Prometeo prevé el futuro y quiere igualarse a Júpiter; Prometeo es dios. Llamemos pues a la sociedad Prometeo», *ibíd.*, p. 108.

La espontaneidad no se manifiesta únicamente en los actos particulares de la vida social, es la característica esencial de la sociedad en sí misma. Como lo indican las definiciones del ser colectivo, la sociedad es una unidad sintética y orgánica poseedora de una realidad específica y de una vida particular. Lejos de que tenga necesidad de cualquier poder superior para existir y gobernarse, como lo afirman las teologías y las filosofías políticas, es exclusivamente de sí misma que saca los principios de su organización, y las alienaciones no son más que una exteriorización de sus propias fuerzas. La espontaneidad le es tan esencial como la misma realidad [15] y es únicamente en la historia de esta «espontaneidad de acción» [16] donde se podrán descubrir las razones de la alienación y la promesa de una liberación de las libertades. Al describir, por ejemplo, la génesis de la apropiación privada, Proudhon ha subrayado cómo esta institución no debería referirse a ninguna decisión exterior a las necesidades colectivas, en tanto desempeñaba en la vida social funciones esenciales. Y de la misma forma, la creación de la religión por los hombres, este movimiento de objetivación por el que las sociedades se han dado un ídolo que no expresaba más que una parte de ellas mismas, fue un acto espontáneo surgido de las necesidades sociales y de las condiciones en que se encontraba entonces el espíritu social. Desde entonces será preciso esperar que la revolución surja, ella también, de un movimiento espontáneo de creación social, que responda a la práctica y a las necesidades reales de la sociedad en el momento de su aparición. Cuando estallará la Revolución de 1848, la cuestión estará en saber si este acto revolucionario es auténticamente espontáneo, es decir, si expresa las tendencias profundas y los antagonismos reales de la sociedad.

La noción de espontaneidad, aplicada a la acción revolucionaria aclarará, efectivamente, dos aspectos. Demostrará cómo la revolución prolonga por negación los antagonismos de la sociedad desigual y, en este sentido, será necesario recordar los análisis anteriores del sistema de la propiedad para demostrar que efectivamente la sociedad capitalista estaba engarzada en un juego completo de contradicciones que hacía su funcionamiento imposible. Y simultáneamente, Proudhon quiere demostrar que la revolución no concierne a una esfera limitada de la sociedad sino más bien a los mismos fundamentos de la vida social, a la que el acto revolucionario se propone cambiar. Como repetirá en las obras posteriores, una revolución es una transformación que concierne al conjunto del cuerpo político y a cada una de sus partes: la ruptura revolucionaria marca la destrucción y la desaparición histórica de una organización social y la instauración de un organismo nuevo [17]. No habrá realmente revolución más que si su espontaneidad es probada, si emana, en tanto que cambio total, de las imposi-

15. *Ibíd.*, p. 123.
16. *Ibíd.*, p. 34.
17. «Éste es un sistema que se sustituye por otro, un organismo nuevo que reemplaza a una organización decrépita», *Capacité politique del classes ouvrières*, p. 111.

bilidades y de los antagonismos de la organización decrépita que ella reemplaza.

Pero la espontaneidad designa también la acción por la que los hombres, víctimas del antiguo sistema, destruyen la organización e instauran el nuevo sistema, ya que una revolución es a la vez negación del Antiguo Régimen y afirmación de un nuevo orden [18]. En este acto de creación, Proudhon no cesará de subrayar la importancia de la *idea* en el sentido en que la ha definido: realidad de un sistema social y representación de este sistema. No sólo un movimiento social no puede tener éxito si no está animado por una intención creadora, coherente y expresable, sino que más exactamente sólo es revolucionario si lleva en sí mismo el proyecto de la sociedad futura. Todavía es necesario que esta idea sea en sí misma espontánea: como Proudhon lo expresará mejor en su última obra, la autenticidad revolucionaria de la idea será garantizada por la ausencia de autores. La idea no se hace realmente coherente y fuente de práctica revolucionaria hasta el momento en que emana de la insipración del pueblo [19]. En tanto una clase social se muestre incapaz de hacer brotar de sí misma este proyecto, en tanto arrastre ideas de otras clases, será incapaz de introducir en la historia una ruptura social, y permanecerá dependiente de las clases rivales.

El problema que se plantea en Proudhon desde febrero de 1848 es a la vez teórico y práctico. Teóricamente se trata de saber si la sociedad del capitalismo ha llegado a un punto de antagonismo que haga necesario su hundimiento, y de saber si una clase social, o, más generalmente, el conjunto de las víctimas de la explotación son capaces de realizar la revolución, si han llegado a la capacidad revolucionaria. Y, prácticamente, se tratará para Proudhon, de promover y de justificar el movimiento revolucionario en su espontaneidad, sin pretender crearlo y ni siquiera cambiarlo, pero con la esperanza de sostenerlo y afirmarlo ya que la elaboración de la idea participa de la acción. Se ve de esta forma el camino recorrido desde la *Primera Memoria* de 1840 y qué tesis anteriormente planteadas se encuentran superadas. En esta *Memoria,* se había tomado, al lado de un análisis socio-económico de la apropiación privada, la teoría del derecho natural, y Proudhon pretendía descubrir racionalmente la esencia de lo justo y de lo injusto. De esta forma se afirmaba que los hombres eran iguales en derecho y que interesaba sacar todas las consecuencias de esta evidencia racional. En la *Idea general de la Revolución,* por el contrario, el derecho deviene determinación de la idea, es decir, la formulación teórica y normativa de un movimiento social creador [2]. El derecho

18. «La Revolución en 1789, tenía a la vez que destruir y fundar», *Idée générale de la Révolution,* p. 125.

19. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 110.

20. «La idea concebida vagamente bajo el aguijón de la necesidad, después pulida, formulada por la contradicción se convierte rápidamente en derecho», *Idée générale de la Révolution,* p. 104.

no es la realización de una razón intemporal, sino el conjunto de las reglas que un movimiento social se crea a sí mismo a medida de su desarrollo y para asegurar sus equilibrios. Existirá pues un derecho político, un derecho religioso e incluso un derecho de la fuerza de la cual el historiador deberá reconocer su existencia. En *La creación del orden,* al lado de un análisis de la dinámica social en términos de organización espontánea del trabajo, se encontraba teñida de una descripción intelectualista del devenir de la humanidad reducido a una sucesión de etapas del pensamiento. Y en esta perspectiva el proceso revolucionario podía aparecer como una manifestación de la teoría, al constituirse cada sistema intelectual histórico en fundamento de una organización social particular. En la *Idea general de la Revolución,* por el contrario, la teoría cede lugar al proceso creador de la historia y se inserta como una de sus dimensiones. No se trata entonces de un saber que se realiza sino de un proceso social y, como Proudhon dirá en su última obra, de una clase social que piensa su futuro a partir de su práctica. No se trata tampoco de separar la teoría y la acción, sino de demostrar cómo un movimiento social lleva en sí mismo su proyecto y puede reorganizar su práctica después de la elucidación de su idea [21]. Proudhon tiende a colocar en el centro de sus preocupaciones el movimiento de la revolución en tanto que empresa colectiva, movimiento más o menos consciente de sus fines y en el que participará, como una dimensión de la acción, la explicación teórica. La revolución no es la aplicación de un saber, es una empresa a realizar, una obra «por hacer» [22] que debe enraizarse en una espontaneidad colectiva.

Para explicar esta espontaneidad que debe caracterizar al acto revolucionario, Proudhon no cesará de oponer la revolución al sistema de la apropiación privada. Como lo indica el título de su obra más importante, se deberá pensar la idea de la revolución y su proceso de creación oponiéndolo término a término a la idea de la religión, es decir, al sistema de las alienaciones en su conjunto. No sólo porque el régimen del anarquismo sucede históricamente al régimen de la propiedad sino sobre todo porque se opone a él radicalmente y en todas sus partes. Y esta oposición puede centrarse en el antagonismo entre lo espontáneo y lo sistemático.

Sabemos, por el análisis de las contradicciones económicas, políticas e ideológicas, que la propiedad, el Estado y la religión, constituyen tres poderes distintos que tienen su necesidad y su lógica particulares. Pero se sabe también que estos tres poderes están en relación dialéctica complementaria y tejen entre ellos múltiples relaciones de reciprocidad. La propiedad engendra la desigualdad que la religión explica y que el Estado defiende; el Estado responde a la división de las clases y la religión santifica

21. «Gracias a la persecución que ha comportado, la revolución hoy se conoce. Ella puede decir su razón de ser, ella puede por lo mismo definirse, deducirse; conoce su principio, sus medios, su meta; posee su método y su criterio», *ibíd.,* p. 121.

22. «La sociedad que debía crear la Revolución en 1789 no existe: está por hacer», *ibíd.,* p. 127.

la apropiación; la religión enseña al trabajador a someterse al propietario y a obedecer al poder político. Paralelos y analógicos, estos tres poderes operan en la sociedad una acción idéntica contra las clases desfavorecidas: lo que el capital realiza sobre la economía, el poder lo prosigue sobre las voluntades y la religión lo acaba sobre las inteligencias. Bajo estas tres formas se realiza una acción homogénea que consiste en oprimir las fuerzas espontáneas, en obstaculizarlas en su desarrollo y en el afirmarse libremente. Su realización recíproca en el régimen de la propiedad engendra un sistema que puede ser caracterizado, en su conjunto, como el régimen de la fatalidad.

Este fatalismo se manifiesta claramente en la actividad económica en la que el trabajo es una necesidad puramente exterior al productor, donde las leyes del mercado, las coyunturas del empleo o del paro forzoso se imponen a los trabajadores sin que ellos puedan, en forma alguna, actuar sobre estas condiciones y transformarlas [23]. Y la economía política que pretende que no existe otra ley que la del arbitraje del mercado, no hace, a pesar de sus pretensiones en la defensa de las libertades más que erigir el fatalismo en teoría [24]. Proudhon relaciona este carácter del sistema capitalista de no ser dominado por los hombres a las alienaciones sobre las que se basa. Porque el capital realiza la apropiación y la alienación de la fuerza colectiva, porque la fuerza colectiva es exterior a sus verdaderos creadores es por lo que el poder social se transforma en necesidad y en opresión. Y sin embargo, cuando el Estado ha llegado, por el principio de la razón de Estado, al «sistema de *factum*» [25], es cuando ha operado el desvío de la fuerza social que, sustraído al control de los hombres, se vuelve contra ellos.

Este desvelamiento del «fatalismo» propio al sistema de la propiedad permite pensar, por antítesis, la idea revolucionaria: la destrucción de las alienaciones económicas, políticas e ideológicas, debe significar, para los productores, la re-apropiación de su trabajo y el control de su propia actividad. Recobrar la fuerza colectiva entrañaría, para la sociedad, la denominación de sus propias obras, es decir la reconquista de sí mismo. Y por lo mismo que la religión hace la justicia exterior al hombre y mistifica las relaciones reales, la destrucción de la alienación intelectual significaría el fin de las alegorías y el advenimiento de una conciencia de prácticas reales. La revolución opera pues una inversión radical de las prácticas sociales, materiales e intelectuales, que puede simbolizarse por la sustitución de una filosofía de la inmanencia por las filosofías de la trascendencia.

23. «Cuanto menos el mercenario tiene de qué vivir, es necesario pague más... Esto es necesario, esto es fatal», *Système des contradictions economiques,* t. 1, p. 302.

24. «Esta teoría, que... hace de la práctica mercantil e industrial una cosa de puro arbitrio, se resuelve a sí misma, por la contradicción que le es inherente, y a pesar de sus manifestaciones en favor de la libertad, en un puro fatalismo», *De la justice,* estudio 6.°.

25. *Ibíd.,* estudio 4.°, t. II, p. 180.

Mientras que los trascendentalismos afirmaban la existencia de un orden o de un poder exterior y superior al hombre y justificaban de esta forma la subordinación del hombre al capital, al Estado y a la religión, la filosofía de la inmanencia expresa contradictoriamente una sociedad en que la actividad brota de los propios hombres, se organiza bajo su control y permanece continuamente así.

Desde entonces la acción social, y en particular el trabajo, cambian radicalmente el sentido. Sin duda, el sistema de las contradicciones podía pensarse como una organización de acciones ya que su dinámica era también la del trabajo, pero precisamente en este sistema, las acciones de producción y de cambio se encontraban dominadas y orientadas por necesidades que escapan al control del sujeto. El trabajador que vende su trabajo y que se ve solicitado o rechazado según la evolución de la economía sufre como un autómata las determinaciones de la economía; y el propietario, a pesar de la complicidad de sus intereses con el sistema, sufre de la misma forma el rigor y se ve obligado a atenerse a las leyes que le son exteriores [26]. La inversión radical introducida por la revolución tendría como objeto restituir al trabajo su espontaneidad y su libertad concreta. Mientras que el trabajo es, en el sistema del fatalismo, una necesidad puramente exterior y opresora, recobraría en la sociedad anarquista su libertad natural al recobrar el fundamento de toda la actividad colectiva [27]. Y mientras que la acción no cesa, en el sistema de las alienaciones, de insertarse en un sistema de repeticiones, recobraría, en una sociedad sin jerarquía, su poder de innovación y de creación.

La oposición establecida en *De la justicia* entre la sociedad alienada y la sociedad justa convierte a la revolución en una ruptura radical entre el pasado y el futuro, deja entender que no habría continuidad entre las sociedades pasadas y el anarquismo. En realidad el pensamiento de Proudhon es, sobre este aspecto, mucho más matizado y retiene a la vez la idea de una relativa continuidad y la idea de una ruptura necesaria, acentuando más este segundo aspecto en sus últimos escritos que en sus estudios económicos anteriores a 1848.

La apropiación privada ha introducido en la vida social una contradicción de la que la primera *Memoria* ha demostrado que era «imposible», inestable y necesariamente llamada a desaparecer [28]. Proudhon indica, desde este primer análisis, los dos aspectos contradictorios de la ruptura necesaria y de la continuidad relativa, sobre los que no va a cesar de interrogarse.

La experiencia del Segundo Imperio convertiría a Proudhon en más

26. «El propietario expoliador... parece en todo esto tan autómata como el trabajador expoliado», *Système des contradictions,* t. II, p. 400.

27. *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 15.

28. «Tengo por probar... que la propiedad, que se constituye necesariamente en la sociedad, también se destruye necesariamente en ella», A Tissot, 13 diciembre 1839, *Correspondance,* t. II, pp. 230-231

sensible a la necesidad de esta ruptura histórica que él había anunciado desde 1840. Volviendo a trazar, en 1853 [29], la evolución social, tiende a distinguir en ello más el anuncio de una crisis violenta que la solución espontánea de las contradicciones. Además, instruido por la experiencia de 1848, subraya que la ruptura histórica se encuentra acentuada por el acrecentamiento de la alienación que entraña el refuerzo de lo político. La tipología que propone en cuanto a los sistemas políticos es en este aspecto reveladora: después de haber caracterizado el régimen anterior a 1848 por su *anarquía industrial* y al Segundo Imperio por la denominación de la *feudalidad industrial,* prevé la aparición de un *imperio industrial,* lugar extremo de la concentración económica y política [30] que señalaría el apogeo de la crisis social. Y de la misma forma la crítica de las ideologías propuesta en *De la justicia* tiene como efecto el oponer la teoría de la revolución a la idea religiosa y marcar, en este nivel, una contradicción radical entre la sociedad desigual y la sociedad anarquista. En la medida en que el sistema social es examinado en la pluralidad de sus dimensiones y no solamente en su nivel económico, su hundimiento no aparece como una transición sino como la destrucción general de la totalidad del sistema.

Al acentuar esta ruptura histórica que introduciría la revolución, Proudhon es conducido a examinarla, más explícitamente, como una empresa, como una acción dirigida, y no como salida de una evolución necesaria. Es conducido a criticar la idea de un determinismo histórico y a introducir la posibilidad de una libertad colectiva, de un poder de indeterminación que obstaculizará una previsión confiada y subrayará el carácter creador del acto revolucionario.

Proudhon opera esta revisión crítica al reflexionar sobre la noción de progreso humano. En los escritos anteriores al Segundo Imperio, volvió a esta noción y varias veces lo interpretó como una evolución necesaria. En el *Sistema de las contradicciones* la hipótesis del progreso venía a confirmar la necesidad del devenir dialéctico y a crear una sucesión lógica entre la agudeza de las contradicciones y la mutación del sistema social. Y si la libertad humana no era negada, se reducía al reconocimiento estoico de la necesidad [31]. Es este argumento lo que se toma en 1852 para demostrar que el acontecimiento de la presidencia de Luis Napoleón no es más que un episodio político y que la revolución social se continúa a pesar de las apariencias. Pero a pesar de esto ya se introduce el reconocimiento de la contingencia en el desarrollo de la historia. Sin duda «la política de los hombres» no puede vencer «la necesidad de las cosas» [32], y, si el «libre arbitrio» se pierde, el progreso revolucionario se continúa a través de

29. *Manuel du spéculateur à la Bourse,* ed. 1.ª, 1853.
30. *Ibíd.,* 3.ª ed., Lacroix, t. XI, p. 399.
31. «Constituye el triunfo de la humanidad reconocer lo que hay en ella de fatal, como el mayor esfuerzo de su virtud es saber someterse a ello», *Système des contradictions,* t. II, p. 212.
32. *Révolution sociale demontrée,* p. 112.

nuevas contradicciones, preparando una nueva «insurrección de las cosas» [33]. Al mismo tiempo lo contingente no puede ser eliminado: en este período, de reflujo de las luchas revolucionarias, un jefe de Estado puede actuar arbitrariamente, «en la independencia absoluta de sus inspiraciones» [34], puede abandonar el rigor de las realidades por el «vacío personal». Es entonces un hombre particular quien actúa, «no es la idea quien reina, es el hombre» [35]. Las consecuencias de una arbitrariedad tal no pueden ser olvidadas: ésta provoca las tensiones sociales y hace ineludible el recurso a la violencia para mantener un régimen despótico.

Proudhon concluye entonces que no se podría explicar todo por la historia y que la práctica real está incesantemente atravesada por la contingencia [36]. Sin embargo, la libertad parece no designar aquí más que una aberración particular que la fuerza de las cosas eliminará necesariamente. Al preguntarse, por el contrario, sobre la noción del progreso en *De la justicia,* es inducido a reponer la teoría, anteriormente sostenida, de la necesidad histórica del progreso y a examinar la posibilidad de una decadencia de las sociedades. Desde entonces es necesario volver a la definición de la libertad: si el progreso no es una evolución determinada, la libertad no puede ser reducida a una conciencia de lo necesario. El hecho histórico de la decadencia demuestra precisamente que la libertad se inscribe en la historia y se manifiesta en acciones concretas.

La libertad no puede definirse únicamente por el nivel de la conciencia; no designa más que una modalidad de la acción: el sentido común designa por este término ciertas acciones humanas que opone dialécticamente a las necesidades [37]. Conviene, pues, para reflexionar sobre la acción libre, preguntarse no sobre el concepto del entendimiento, sino más bien sobre los seres reales que son los sujetos de la acción. Se podrá reflexionar si la libertad proporciona el poder propio a cada ser que hace de él, según la hipótesis leibniziana de la *Monadología,* el sujeto de una espontaneidad. Cada ser posee un poder, una independencia que le engrana en un incesante juego de acciones y de reacciones con los otros seres. Es a partir de esta espontaneidad y en continuidad con ella donde aparecerá la verdadera libertad [38].

Proudhon completa de esta forma sus anteriores indicaciones sobre la

33. «Cuento poco en los hombres... espero todo de esta insurrección de las cosas», A Marc Dufraisse, 26 febrero 1852, *Correspondance,* t. IV, p. 222.

34. *Révolution sociale demontrée,* p. 195. «Es eso lo que yo llamo subjetivismo en el poder, por oposición a la ley objetiva, que revela la generación de los hombres y la necesidad de las cosas», *idem.*

35. *Ibid.,* p. 218.

36. «Cuando se llega a las explicaciones..., la necesidad está continuamente atravesada por la contingencia», *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 427.

37. «Existe un punto de vista particular bajo el cual el sentido común tiene el hábito de examinar las acciones humanas, y llama libertad, en oposición a otro punto de vista, a la necesidad», *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 398.

38. *Ibid.,* p. 403.

espontaneidad al introducir una distinción entre el acto espontáneo que atribuye a todo ser y el acto libre que atribuye a todo hombre y a la vida social [39]. Pero esta distinción no introduce una discontinuidad: la libertad no hace más que prolongar la espontaneidad. Por lo mismo que el acto espontáneo es hecho posible por la unidad sintética de lo vivo, el acto libre se posibilita por la síntesis de las facultades complejas que componen el hombre. El acto libre no es pues el acto intelectual, sino el acto que expresaría esta síntesis «de materia, de vida, de inteligencia, de pasión» [40] que es el ser humano. Y Proudhon vuelve a tomar aquí el concepto de fuerza colectiva para aplicarlo a la libertad: así como la unión de los esfuerzos individuales origina, en el grupo social, una fuerza superior a las individualidades, la síntesis viviente de las facultades humanas origina un poder de acción superior a las facultades. Por este poder superior el hombre se manifiesta como árbitro libre y va a poder, aunque parte integrante del mundo, oponerse al mundo y transformarlo. El libre arbitrio queda pues engarzado en una dialéctica con lo que se le resiste. El hombre puede imaginarse divino, compararse a un dios libre de toda resistencia, en realidad su libertad consiste en estar inserto en el mundo en el que su poder puede ejercerse en la lucha contra la fatalidad y contra lo que en sí mismo lleva de fatalidad.

La libertad es, pues, la posibilidad de actuar por encima de la necesidad. Pero es necesario añadir a esta definición lo que es la efectiva función de la libertad: ya que ella es una acción real, es necesario poder precisar cuál es su objeto y en qué forma se manifiesta en la historia. Proudhon va a definir esta función por el movimiento de superación, por el cual el hombre, más allá de la espontaneidad, idealiza lo que cree, transfigura lo real, rehúsa resignarse a lo natural [41]. De esta forma el trabajo pertenece al dominio de la espontaneidad, pero la creación poética surge de la libertad [42]; el conocimiento objetivo es espontáneo, pero la exaltación intelectual que realiza el genio es un acto de libertad. Y este movimiento por el que los hombres se dirigen contra el orden establecido, contra el gobierno y las religiones, es también una obra de la libertad por

39. «La espontaneidad, en el grado más bajo, en los seres inorgánicos, más elevada en las plantas y en los animales, alcanza, bajo el nombre de LIBERTAD su plenitud en el hombre, que sólo tiende a liberarse de todo fatalismo, tanto objetivo como subjetivo y que realmente se libera», *ibíd.*

40. *Ibíd.*, p. 408.

41. «La función de la libertad consistirá pues en hacer al sujeto libre, por encima de todas las manifestaciones, apetencias y leyes, tanto de la materia como de la vida del espíritu; en darle un carácter, por así decir, por encima de la naturaleza», *ibíd.*, p. 411.

42. «El hombre en virtud de su libre arbitrio, declara la naturaleza de tal forma que ella es indigna de él: la juzga desde alto, la critica, la condena o la aprueba, la alaba o la denigra, efectivamente, las pinturas idealistas o sarcásticas la demuele o la vuelve a crear, como si se quisiera reconstituir el mundo sobre un plano mejor», *ibíd.*, p. 414.

la que el hombre reniega de su servidumbre, e introduce en el mundo social un proceso de «desfatalización» [43].

Si la libertad caracteriza algunas acciones de la individualidad, designa de la misma forma acciones colectivas y esta definición permitirá precisar la naturaleza del acto social de libertad. Esta libertad se descubre en dos niveles: en el acto contractual en el que dos libertades se reconocen y en la creación de la fuerza colectiva. En el contrato en el que se conciertan dos autonomías, ya sea por un intercambio ya sea por una empresa común, la libertad de cada uno es respetada desde el momento en que ninguno de los participantes puede oprimir al otro. Este acto debe ser calificado de social ya que no equivale a la acumulación de libertades individuales: se sabe, por el análisis de la razón colectiva, que el acto contractual es creador de una relación en la que se cortan las pretensiones individuales al dominio. La espontaneidad individual, que conduciría a la subordinación ilimitada del otro, es neutralizada en la contradicción mutua y cede el lugar a una acción común irreductible a las pretensiones individuales. En el pacto, aparecerá pues una acción nueva, transcendente al instinto individual, y, en tanto el acto sea perfectamente justo, transcendente a los instintos colectivos de dominio. El pacto instituye una acción común en la que el individuo está a la vez presente y superado. Crea una actividad voluntaria y razonada en vista a un fin inaccesible por el individuo. De la misma manera, es necesario ver en la acción colectiva, y particularmente en la acción colectiva de la producción, un acto social de libertad. Este acto es desde luego social ya que no se explica ni por la acumulación de esfuerzos individuales ni por la intervención de poderes exteriores a la vida colectiva. Tiene por sujeto únicamente la realidad práctica y viviente que constituye el ser colectivo. Es, por otra parte, espontáneo, salido de poderes inmanentes y es en esta emergencia de la acción donde la sociedad manifiesta su poder y su soberanía [44]. Pero la distinción introducida entre la espontaneidad y la libertad permite demostrar que, si toda sociedad es espontánea, no toda sociedad es libre ni en el mismo grado. La historia demuestra el ejemplo de sociedades que han creado espontáneamente su religión y su Estado, y luego se dejan aprisionar en sus alienaciones que repiten incesantemente su *idea* sin poderla superar [45]. No es pues verdaderamente libre más que el acto social que, volviendo a tomar las espontaneidades parciales, las supera, hace aparecer una creación histórica y tiende a reducir la parte de necesidad, de repetición, que comporta la vida social. De este modo, cada gran período histórico en el que una sociedad se crea un nuevo ideal y lo realiza, marca un momento culminante de la libertad colectiva: en estas grandes mutaciones

43. *Ibid.*, p. 422.

44. «Es así como hemos visto los grupos industriales, facultades constituyentes del ser colectivo, engendrar por su relación un poder superior que es el poder político, podríamos decir la libertad y el ser social», *ibid.*, p. 409.

45. *Création de l'ordre,* p. 54.

históricas, como fueron la creación del cristianismo y la Revolución de 1789, se asiste, no a una simple creación espontánea sino más bien a una invención, a un trabajo interior en el que una sociedad se esfuerza con dificultad en crearse un nuevo orden, se deshace y se rehace, cambia sus métodos, sus principios y sus fines [46]. No tiene entonces precedente histórico que reproducir, ni sistema que aplicar: produce su orden y se realiza inventándose [47].

En 1864, al escribir *La capacidad política de las clases obreras,* Proudhon responde a la cuestión que se había encontrado a menudo y a la que nunca había contestado tan explícitamente: ¿cuál es y cuál debe ser el sujeto de la acción revolucionaria? ¿Qué fuerza o qué clase social puede asumir esta iniciativa histórica? Al responder que las clases obreras son las únicas capaces de efectuar la revolución social, pretende menos sacar esta conclusión de un razonamiento teórico, que de una experiencia y de lo constatado por las nuevas formas de la acción proletaria.

Esta prudencia en las afirmaciones confirma los análisis anteriores que al prevenir que la reforma no podía ser efectuada más que por las clases explotadas, no han afirmado en ninguna ocasión que la clase proletaria sea siempre y por sí misma capaz de realizar la revolución social. Estos análisis han demostrado que la contradicción entre el capital y el trabajo era esencial al capitalismo burgués pero no han reducido el sistema social únicamente a esta contradicción: las contradicciones entre el Estado y la sociedad económica, entre la idea religiosa y el progreso de los conocimientos también son constitutivas del sistema total de contradicciones. Esta pluralidad de antagonismos permite comprender que los cambios pueden depender, según las coyunturas históricas, de los conflictos o de los poderes sociales diferentes: no son necesariamente las clases sociales quienes hacen la historia y se apropian de la dirección del movimiento social incluso es posible que se hallen ausentes en una evolución que se prosigue. La historia demuestra que las clases pueden aparecer, extenderse, apoderarse del poder y luego eclipsarse y desaparecer, también demuestra situaciones en que ninguna clase está verdaderamente en posesión de la iniciativa social. En la Revolución de 1789 se vio una clase poderosa, consciente de sí misma, en posesión de una teoría social coherente, apoderarse del movimiento social y destruir a las fuerzas rivales; pero cuando la burguesía hubo perdido los obstáculos contra los que se definía, comenzó a ir hacia

46. «En presencia de tan grandes esfuerzos ante esta inmensa labor de una naturaleza que se busca, se ensaya, se pone a prueba, se hace, se deshace, se vuelve a hacer de otra manera, que cambia de principio, de método y de meta... ¿es imposible negar el libre arbitrio?», *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 422.

47. «La civilización moderna llena de tradiciones y de ejemplos está irrevocablemente engarzada en la vía de una revolución donde ni los precedentes históricos, ni el derecho estricto, ni la fe establecida, pueden guiarla», *Philosophie du progrès,* p. 40.

atrás [48], y desde entonces se instaura un «sistema» en el que los dinamismos no residían en la voluntad de las clases sino en la antigua necesidad de las contradicciones económicas. Desde 1830 a 1848, en particular, en este reino de los intereses, no fue precisamente la clase burguesa quien fue «reina y... dominadora de la época» [49], sino más bien la economía y sus contradicciones. En 1848 y durante un breve período, el proletario fue el verdadero soberano [50] y estuvo en situación de realizar la revolución social; es durante este período cuando el teórico, conocedor de las posibilidades de esta clase, pudo intentar suscitar las iniciativas revolucionarias y la espontaneidad proletaria [51]. Con el Segundo Imperio se instaura de nuevo una fase en la que la voluntad de los hombres se hunde ante la necesidad de las cosas [52], en la que la política de los hombres pretende vanamente dominar una evolución fatal. Entonces se instaura lo que se puede denominar una fatalidad en la que la libertad de los hombres y la política subjetiva chocan con el «espíritu de las cosas» [53].

De la misma forma, la historia demuestra situaciones opuestas en las que los hombres son, por una parte, dueños de sus condiciones y, por otra, víctimas de su propia creación, unas en las que se cumple un acto social creador, otras en las que las espontaneidades parciales se encuentran insertas en un sistema que las domina. El advenimiento de las clases obreras a la acción política no es un fenómeno sin precedente histórico: renueva la empresa que se pudo realizar en el pasado de las clases conquistadoras. Como en otras circunstancias, una clase interviene en la historia realizándola; se afirma, «entra» en la vida política, «se separa» de las otras clases, lucha, toma «la iniciativa» [54] del movimiento social y va a apoderarse [55] del poder.

Pero la obra de la clase obrera, si repite formalmente la acción de toda clase actuante y conquistadora, debe marcar la instauración de una nueva sociedad, una sociedad liberada de las trabas y vuelta hacia sí misma. Y si Proudhon investiga en qué condiciones una clase social puede apoderarse de la dirección del movimiento social, simultáneamente investiga en qué condiciones la clase proletaria puede instaurar esta sociedad sin precedentes que sería la anarquía positiva o el mutualismo. A pesar de los matices entre estos dos modelos de sociedades políticas, se trata de realizar,

48. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 99.
49. *Idée générale de la Révolution,* p. 347.
50. «El verdadero emperador hoy, es el proletario». Au President de la Republique, *La Voix du Peuple,* 2 febrero 1850, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 100.
51. «Lo que queremos realizar lentamente, por la sola iniciativa de los ciudadanos y la impulsión del proletariado...», A Guillaumin, 8 marzo 1849, *Correspondance,* t. II, p. 368.
52. «Yo opondría a la política de los hombres la necesidad de las cosas», *Révolution démontrée,* p. 112.
53. «Por encima del espíritu de los hombres está el espíritu de las cosas», *Idée générale de la Révolution,* p. 145.
54. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 110.
55. *Ibid.,* p. 49.

efectivamente, una sociedad sin alienaciones, sin robos y sin acaparamientos, una sociedad en la que la opresión no pudiera recrearse, en la que las acciones sociales pudieran realizarse en su plenitud. La sociedad anarquista podría, en alguna forma, superar su inercia e instauraría una totalidad plenamente activa.

Este proyecto, o esta *idea,* de la sociedad futura es, como lo demuestra *La capacidad política de las clases obreras,* inmanente a la acción revolucionaria. Efectivamente, es una condición esencial de la capacidad política de una clase el que ella posea una idea de la sociedad a instaurar, que ella se represente y pueda expresar el modelo social que va a inscribir en la historia. Esta representación está presente en su acción pues se sabe que debe inspirar la práctica y que debe establecer una relación de deducción entre la teoría y la práctica a fin de que la práctica sea en sí misma la teoría realizada. De esta forma se anuncia ya en el acto revolucionario la sociedad futura y la acción revolucionaria debe expresar ya el anarquismo de la sociedad a instaurar. Al proyecto político de una sociedad anarquista debe corresponder una concepción anarquista de la acción revolucionaria.

Tal como lo recomienda Proudhon en su última obra, la acción revolucionaria exige de la *democracia obrera,* en primer lugar, que se separe radicalmente de los partidos de la oposición, de las clases medias y burguesas. Este acto de separación no haría más que confirmar una situación de hecho, ya que la clase obrera se encuentra rechazada política y materialmente de la sociedad [56]. Por ello significaría que la clase obrera decide romper radicalmente con las clases antes dominantes, con las prácticas de subordinación y con la totalidad del sistema de las alienaciones. La separación expresa la esencia de un movimiento revolucionario que es, ante todo, la negación del sistema de opresión [57], y, en el caso de la revolución anarquista, negación de todos los sistemas políticos. Por esta manifestación colectiva, la clase obrera saldrá de todas las tutelas en que se ha mantenido, se insertará en un proceso histórico sin precedente para ella: actuar espontáneamente por sí y para sí [58], sin esperar cosa alguna de las otras clases ni de los partidos políticos constituidos.

La práctica revolucionaria fundada únicamente sobre la «autonomía de masas» [59] excluye el recurso al principio gubernamental, al poder del Estado [60]. No sólo el abandono de la iniciativa social a un poder exterior

56. «Nuestras ideas, si no nuestras personas, están fuera del gobierno, fuera de la sociedad», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 236.

57. «Pues toda revolución es, por esencia, negativa», *La Révolution sociale demontrée,* p. 123.

58. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 244.

59. Resistance a la Révolution, *La Voix du Peuple,* 3 diciembre 1849, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 12.

60. «Siempre hemos pensado que el proletariado debía emanciparse sin el concurso del gobierno», La situación, *Le Representant du Peuple,* 20 abril 1848, *ibíd.,* t. XVII, p. 7.

tiene como efecto el crear necesariamente un obstáculo a la revolución, ya que la autoridad es esencialmente expansiva y opresora, sino que este abandono de la soberanía del pueblo niega directamente el objetivo de la acción revolucionaria. Proudhon rechaza que se pueda distinguir aquí entre medios y fines al considerar que el objetivo se inscribe inmediatamente en la acción. Si se comprende que la idea de la revolución es la destrucción del principio ancestral de la autoridad, se debe deducir el respeto inmediato de la soberanía del pueblo y excluir no sólo todos los recursos a la tradición jacobina del refuerzo de los poderes [61], sino responder a la noción misma de representación que supone que el pueblo delega su soberanía y aliena su autonomía.

Sin que Proudhon elabore una teoría del partido revolucionario, la brevedad de sus indicaciones sobre este aspecto indica suficientemente que no examina la creación de una organización especializada encargada de una acción política particular. Lejos de ser una camarilla o una «facción» [62] separada del pueblo, el verdadero partido revolucionario sería «el partido del trabajo» [63], reuniendo a todos los productores contra el partido del capital. Pero cuando Proudhon llama a la reconstitución del partido de la revolución [64], no evoca en modo alguno una organización limitada de revolucionarios profesionales. La noción del partido no evoca en él más que el conjunto de hombres que parten de una teoría común, engarzados en situaciones económicas idénticas y capaces, si están suficientemente penetrados de una idea revolucionaria, de una acción espontáneamente ordenada. Conforme a su teoría moral, la iniciativa revolucionaria no podría, sin arriesgarse a la regresión, ser abandonada a un grupo particular: la revolución consiste en la emancipación espontánea del trabajo por los mismos trabajadores.

Sin entretenerse en el problema de una dictadura del proletariado, Proudhon se ve conducido a rechazar radicalmente su posibilidad. La noción de dictadura queda unida a una concepción política de la revolución que apunta a un desplazamiento de la autoridad, concepción a la que se opone la revolución social que apunta a la eliminación de las autoridades. Toda dictadura, fuera de los vicios que le son inherentes, significa la opresión de una clase sobre otra, lo que no podría constituir el objetivo de la revolución social, y la intrusión de una fuerza tiránica cuyas consecuencias serían arruinar la actividad económica [65]. Proudhon examina dos tipos

61. Tradición que Proudhon denuncia particularmente en Louis Blanc y en el «Système» de Luxembourg, *Confessions de un révolutionnaire*, cap. 7, pp. 118-127; *Capacité politique des classes ouvrières*, II, cap. 3, pp. 102-119.

62. *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 338.

63. *Ibid.*, p. 336.

64. *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution* (1863).

65. «Pues, no lo olvidemos, el socialismo debe tener a todo el mundo por autor y cómplice, so pena de crear una confusión babilónica, una tiranía, una miseria espantosa», *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 325.

de dictadura popular y las rechaza a ambas: o bien el pueblo delega los poderes en una autoridad política que se apresuraría, una vez constituida, en reemprender la tradición autoritaria y eliminaría la revolución [66]; o bien el poder central, aplicando el sistema comunista, emprendería la centralización económica, y, movido por la lógica de la autoridad, conduciría a una tiranía anónima bajo la cobertura de la dictadura de masas [67]. Más generalmente, Proudhon no puede retener el objeto de una dictadura del proletariado ya que el objetivo de la revolución social es restituir al trabajo su libertad, es decir, hacer posible a los productores la iniciativa de sus acciones y la gestión de sus trabajos. En la medida en que la dictadura significa a la vez el refuerzo del gubernamentalismo y la pasividad de las masas obreras, va directamente al encuentro del proyecto revolucionario. Además, la descripción de las actitudes obreras ha demostrado que el proletario no era necesariamente, y por esencia, revolucionario: su pasado de sumisión, su religiosidad, su situación de inferioridad y la explotación de la que ha sido víctima le han comunicado hábitos de docilidad que obstaculizan su acción. Y, si llegara una dictadura, no comportaría en sí misma la voluntad revolucionaria de las masas sino, por el contrario, su «instinto», es decir su tendencia a la sumisión, su respeto a los poderes cesarianos [68].

Será necesario, pues, para que la revolución social sea llevada a su término, que se realice en la base; pero como lo precisa Proudhon en las *Confesiones de un revolucionario,* la teoría de la revolución mediante la iniciativa de las masas significa esencialmente que la acción revolucionaria debe ser llevada por los mismos productores [69]. La fórmula jacobina: «Todo para el pueblo, pero todo por el Estado» [70], Proudhon propone sustituirla por la fórmula: todo para el pueblo, pero todo por el pueblo. Lejos de que el pueblo haya de consentir una reforma hecha en su provecho, el sentido de la revolución social es precisamente que sea realizada por el pueblo y sin ningún abandono de su soberanía. El acontecimiento de la revolución social exige, efectivamente, la utilización de este «medio

66. «¡Sé muy bien que el neo-jacobinismo es muy poco socialista, tan poco como nada! ¿Sé que la victoria obtenida se proponía echar la cuestión social por la borda, como en otro tiempo hiciera Robespierre?», *ibid.,* p. 328.

67. «El sistema político, después de la teoría de Luxembourg, puede definirse: una democracia compacta, basada en apariencia sobre la dictadura de las masas, pero donde las masas no tienen más que el poder que es necesario para asegurar la servidumbre univetsal», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 115.

68. «El pueblo no concibe en modo alguno las libertades municipales, provinciales, corporativas, las garantías individuales de la libertad... se place en grandes obras: centralización, república indivisible, imperio unitario. Por lo mismo, es comunista», *De la justice,* estudio 8.°, t. III, p. 470.

69. «La revolución por iniciativa de las masas, es la revolución por el concierto de los ciudadanos, por la experiencia de los trabajadores...», *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 82.

70. *Ibid.,* p. 83.

de acción» [71] radicalmente nuevo. En tanto que las revoluciones concernían a la constitución política, podían ser realizadas por un motín después del cual el pueblo volvía a su pasividad anterior; una revolución social, por el contrario, que concierne a la transformación de los fundamentos de la sociedad, que tiende a reorganizar toda la economía, exige la acción coordinada de todos los productores. La revolución tiene por objeto, efectivamente, hacer a los productores dueños de sus instrumentos, de su trabajo y de la gestión de la producción, tiene como objeto hacer de los productores los sujetos activos y responsables de su acción. A su vez el problema de la revolución es esta inversión de las fuentes de acción, inversión que no es provisional y limitada al tiempo de un motín, sino que se prolongaría indefinidamente en la democracia industrial y debería comenzar con las primeras empresas revolucionarias.

Las revoluciones políticas obligan a elegir entre la revuelta pasajera y la resignación [72]: una vez rota la constitución política intolerable, el pueblo debe volver a su dependencia ya que las alienaciones y las explotaciones no han sido destruidas. Una revolución que apunta a la devolución de las fuerzas económicas a los productores exige, por el contrario, que los trabajadores escapen a esta alternativa para organizar ellos mismos y sin autoridad exterior alguna sus actividades de intercambio y de producción. No se trata de romper las regulaciones económicas después de darse a un nuevo sistema que funcione fuera de las voluntades: se trata de destruir el sistema de contradicciones de tal manera que los trabajadores queden dueños y poseedores. De esta forma la consigna que da Proudhon a los productores es la de aprender a organizarse ellos mismos [73].

La idea de una emancipación del proletariado reviste, efectivamente, en el pensamiento de Proudhon el sentido de una organización económica inmediatamente realizada por los productores, creando entre ellos nuevas relaciones de intercambio y de producción, entrañando con su acción la totalidad de la sociedad. Este proyecto recibe ciertas modificaciones a través de las diferentes obras, pero la preocupación esencial prosigue: definir una revolución espontánea, es decir, el encuentro de múltiples iniciativas por las que los trabajadores establecerán entre ellos, como productores responsables y como consumidores, nuevas relaciones económicas [74]. En 1848, el proyecto de la *Banca de cambio* tiene como objeto facilitar la creación de relaciones igualitarias entre los productores y debe realizarse por las adhesiones espontáneas de los trabajadores, aportando su producto o su trabajo. Y, sin duda, al levantar el plan de la sociedad mutualista, Proudhon denuncia más vivamente que en el pasado las tentativas limitadas e insiste sobre la necesidad de una acción global que pueda

71. *Ibíd.*, p. 322.
72. *Capacité politique des classes ouvrières*, p. 237.
73. «...enseñar al pueblo a organizarse a sí mismo», *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 82.
74. *Carnets*, núms. 4, 5, 6, t. II

revestir entonces un carácter político [75], pero el objeto permanece siendo desde luego, para los productores, el realizar una organización mutual, es decir, crear nuevas relaciones económicas de las que ellos serán no los beneficiarios sino, en primer lugar, los actores. Proudhon tampoco es conducido a conceder al motín un privilegio histórico decisivo: en la medida en que no se obtendría más que un cambio político y mantendría las masas en su pasividad no se acercaría, en modo alguno, a los objetivos revolucionarios. Y el breve período histórico en que un movimiento popular destruye los poderes políticos pasados puede no tener más que una importancia ilusoria: no hace más que expresar una evolución anterior y debe ser examinada en sus consecuencias. Mucho más importantes e inmediatamente revolucionarias serían las acciones espontáneas de organización por las que los productores destruirían las alienaciones políticas, económicas y religiosas, creando entre ellos nuevas relaciones, es decir, una nueva sociedad. Esta acción no se detendría con la destrucción de las alienaciones, se continuaría indefinidamente en la sociedad mutualista ya que ésta tendría como fundamento la gestión responsable de las fuerzas económicas. El término revolución no designa pues esta acción histórica limitada por la que un movimiento social rompe con su pasado sino más bien la acción por la que los hombres se apoderan de su soberanía y que continuará en la sociedad anarquista o mutualista. En este sentido «la verdadera práctica revolucionaria» no es la insurrección pasajera, sino más bien esta revolución «permanente» [76] a la que se ciñen las sociedades y los hombres al crear sus relaciones de producción y de reciprocidad.

Una tal concepción de la acción revolucionaria comporta el insistir intensamente sobre las funciones sociales de la idea y de la teoría en la práctica. Si no se trata más que de romper un poder gubernamental, el descontento popular y las pasiones podrían ser suficientes para esta tarea; pero si la revolución consiste en organizarse, en promover el equilibrio de las fuerzas económicas y en gestionar los medios productores, es esencial que la revolución se sepa [77], es decir, que las clases productoras tengan una representación de su acción y de la sociedad que van a instituir. Esta idea no debe formularse después de la acción, participa de las acciones revolucionarias en su principio y no puede cesar de acompañarlas. La teoría es mucho más que un medio provisional para lograr una revolución. Sin duda es exacto que una clase no puede lograr la destrucción política más que a condición de ser consciente de sí misma y de poseer una teoría

75. «Es necesario actuar política y socialmente, hacer una llamada, a través de todos los medios legales, a la fuerza colectiva, poner en movimiento a todas las fuerzas del país y del Estado», *Capacité politique del classes ouvrières,* p. 238.

76. «De donde se sigue que la revolución está permanentemente en la historia y que propiamente hablando no han existido en ella varias revoluciones, en ella sólo ha existido una y misma y perpetua revolución», Toast à la révolution, *Le Peuple,* 17 octubre 1848, *Mélanges,* Lacroix, t. XVII, p. 143.

77. *Idée générale de la Révolution,* p. 115.

conforme a las posibilidades históricas [78]; pero, para que una clase vaya más allá de una revolución, para que se organice a sí misma y construya un nuevo orden social, es necesario que haya creado en sí misma una teoría general y coherente, es necesario que sus miembros sean conscientes de ello y que el sentido de su acción esté presente. En otros términos, la acción revolucionaria proletaria deberá manifestar una unidad ya realizada de la práctica y de la teoría. El proletario no debe ser únicamente una fuerza que surge en la historia para destruir un sistema, es necesario que piense su acción, que posea en sí mismo una visión política, que sea a la vez una fuerza y una razón.

El proletario debe pues poseer una «fe» revolucionaria pero esta expresión no podrá sostenerse sin reserva: la revolución puede sostenerse provisionalmente por las energías y por las pasiones, pero no puede proseguirse más que sostenida por una razón práctica. No se trata de restaurar una nueva religión [79] y Proudhon desconfía del «misticismo revolucionario» [80] que peligra de provocar de nuevo la pasividad estática de las masas. Contra ella hace el elogio de la risa y de la ironía que no cesan de romper los ídolos e incitar al hombre a una continua crítica de sus obras [81].

Es este carácter inmediatamente práctico de la teoría revolucionaria lo que permite a Proudhon aportar una respuesta compleja a la cuestión de los orígenes de la teoría. No es necesario esperar a que una idea revolucionaria se formule en un preciso momento de la historia y todavía menos a que ella sea la obra de un inventor que aporta la verdad, del exterior, a la clase conquistadora. La explicación teórica está precedida de un período confuso en el que la idea germina, en alguna forma, en la inconsciencia, en la que los escritores presentan la teoría sin poder alcanzarla completamente. Emana de una situación de clase como lo ilustra el ejemplo del proletariado que, en el mutualismo, no hace más que expresar «la ley de su ser» [82], pero se deriva también de los progresos intelectuales y jurídicos. Es inventada por una clase pero también es cierto que se define por oposición a las diversas teorías. Se enraiga en una totalidad de prácticas y esta continuidad que sostiene con las diversas prácticas asegura su espontaneidad. Cuando los obreros formulan en 1864 la teoría mutualista, transponen a la sociedad entera su práctica de las sociedades mutuales, pero también expresan la práctica inmemorial del intercambio justo que asegura a toda sociedad su equilibrio.

78. *Capacité politique des classes ouvrières,* pp. 100, 236.
79. Cf. las críticas dirigidas contra el P. Leroux, *Resistance à la révolution?, La Voix du Peuple,* 3 de diciembre de 1849, *Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 7.
80. Questions étrangères, *Le Représentant du Peuple,* 14 de mayo de 1848, *ibid.,* t. XVII, p. 32.
81. «La libertad, como la Razón no existe y no se manifiesta más que por el desdén incesante de sus propias obras; muere desde que se adora... Ironía, verdadera libertad...», *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 341.
82. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 90.

La importancia decisiva de la teoría, expresión de una práctica y modelo de la acción revolucionaria, lleva a Proudhon a buscar y a repetir lo que será la sociedad desalienada, anarquista, liberal o mutualista. Esta repetición se inscribe en el mismo acto de la revolución, como un balance, una acción, un combate, una prefiguración y una contribución al acontecimiento de la sociedad futura [83]. Para responder a la cuestión de saber cuál debe ser la acción revolucionaria Proudhon contesta indicando cuál debería ser la sociedad anarquista. Y entonces se sabrá cuál debe ser la sociedad para que sus fuerzas estén totalmente liberadas o, en otros términos, para que se realice en su plenitud «la acción directa» [84].

Es, efectivamente, esta sociedad, enteramente dedicada a la acción directa de los productores, la que Proudhon se esfuerza por definir: una sociedad que no reconstituiría un sistema y llegaría a gobernarse ella misma. Y sus reflexiones sobre los productores independientes, sobre la compañía obrera, la mutualidad y el federalismo, levantan el proyecto de una sociedad basada a la vez sobre la acción directa del productor y sobre la liberación de las fuerzas colectivas.

83. De allí, la frecuencia de estos proyectos asociados a toda reflexión sobre la revolución.

84. «El proletariado, poco a poco desjacobinizado, pide su parte no sólo de sufragio directo en los quehaceres de la sociedad, sino de acción directa», *Confessions d'un révolutionnaire*, p. 372.

TERCERA PARTE

M A R X

Capítulo Primero

UNA CRÍTICA SAINT-SIMONIANA DE LA FILOSOFÍA

Las obras del joven Marx (1840-1845) no dejan de presentar grandes dificultades para su lectura. ¿Cómo recoger un movimiento de creación intelectual que parece no progresar más que a través de su destrucción y abandonar apresuradamente las tesis provisionalmente dadas como verdades definitivas? La distancia que separa los primeros artículos (1842) de *La ideología alemana,* que termina este período, no podría ser reducida. Al tratar, por ejemplo, en 1842, el problema del Estado, Marx opone a las decisiones del gobierno prusiano una teoría del «verdadero» Estado, suponiendo de esta forma la posibilidad de definir *a priori* la esencia del Estado y dejando esta investigación a la filosofía. Lejos de ser planteado como un hecho histórico que sobresale a una observación sociológica, el verdadero Estado deberá ser deducido de la universalidad de la razón y de la libertad racional [1]. Los textos metodológicos de *La ideología alemana* demostrarán, por el contrario, que una organización estática es un orden de hecho histórico que debe ser explicado por referencia a las relaciones sociales instituidas en una sociedad particular y que el conocimiento del Estado no es accesible más que a un conocimiento científico de la historia. Se sabrá también que los conceptos filosóficos del Estado «verdadero», de razón o de libertad racional, no son más que palabras de un falso lenguaje, así como la idea misma de una naturaleza humana: no podrá darse el «Es-

1. «La filosofía moderna... considera el Estado como el gran organismo en el que la libertad jurídica, moral y política debe tener su realización y en el que cada ciudadano no obedece, obedeciendo a las leyes del Estado, más que a las leyes naturales de su propia razón, de la razón humana», sacado del artículo de fondo del n.º 179 de la *Kölnische Zeitung* (julio 1842), Costes, *Œuvres phil.,* t. V, p. 108.

tado de la naturaleza humana» ya que la historia del hombre es la de la creación de su naturaleza.

Aunque este período pueda ser considerado como una fase de aprendizaje ya que la metodología propiamente marxista no se formula hasta 1845 en *La ideología alemana,* su interpretación interesa para la lectura general de la obra de Marx. Efectivamente, si se piensa encontrar en este movimiento de creación intelectual una significación dominante, se estará tentado de buscar en ello una explicación válida para el conjunto de los trabajos marxistas. Si creemos encontrar en el joven Marx a un discípulo de Hegel, aunque un discípulo rebelde, estaremos tentados de leer *El Capital* como una obra de filosofía construida sobre una inversión del lenguaje hegeliano y no como una obra de ciencia. Si, por el contrario, se subraya este movimiento de pensamiento por el que Marx, volviendo a los trabajos de Feuerbach, formula, hasta en el uso del vocabulario, una crítica feuerbachiana del idealismo hegeliano, se obtendrá de la obra marxista una crítica de las alienaciones; se estará tentado de reorganizar la estructura lógica de *El Capital* sobre la noción de alienación y de subrayar de esta forma la presencia, en el centro de la investigación marxista, de una filosofía del hombre y de una moral. Si, finalmente, se hace un esfuerzo por hacer aparecer una ruptura entre la filosofía hegeliana y la problemática marxista, se preparará el que se subraye la originalidad de *El Capital* y el investigar una elaboración científica cuyos fundamentos se sitúan menos en las ideologías que en las contradicciones económicas y sociales de las sociedades europeas del siglo XIX.

Desde noviembre de 1837 en que Marx anuncia su conversión al hegelianismo hasta las *Tesis* de 1845 en las que repudia su fidelidad provisional a la filosofía feuerbachiana, Marx reflexiona y critica esencialmente a Hegel y a Feuerbach. La problemática de los *Manuscritos de 1844,* por ejemplo, el empleo de conceptos como *alienación, exteriorización, hombre total, ser genérico, dialéctico,* nos advierten también de la penetración de los esquemas intelectuales hegelianos y feuerbachianos; el uso de estos términos indica suficientemente que sus escritos sólo nos eran inteligibles a través de un conocimiento previo de estas filosofías. Sin embargo, esta confrontación misma conduce a poner en interrogante las imágenes tradicionales de un Marx hegeliano o feuerbachiano. Al limitarse provisionalmente a las objeciones generales no deja de sorprender, en los *Manuscritos de 1843* [2], la referencia hecha a realidades sociales directamente negadas en los *Fundamentos de la filosofía del derecho.* Mientras que Hegel construye la noción de Estado racional, Marx designa otra realidad, la realidad de las contradicciones sociales y hace alusión a la violencia que destrozará la Alemania de los años 40. A la construcción nocional del Estado, objeta lo que él llama la realidad: la multiplicidad de los conflictos. Y sin embargo, aunque provisionalmente es discípulo de Feuerbach, es al

2. *Critique de la philosophie du droit de Hegel* (1843).

hacer una llamada a la realidad social, la acción colectiva del trabajo, noción exterior a la problemática feuerbachiana, cuando rechaza esta filosofía.

De esta forma las hipótesis de un Marx hegeliano y de un Marx feuerbachiano parecen insuficientes para la comprensión de sus obras de juventud. Estos acercamientos filosóficos, por fecundos que sean para comprender el vocabulario y la metodología provisional, nos demuestran al mismo tiempo la importancia de un residuo no inteligible que es tal vez, y contrariamente a las apariencias, lo esencial. Marx va a demostrar, efectivamente, contra Hegel y luego contra Feuerbach, que estas filosofías no llegan a percibir lo «real» y, finalmente, que todas las filosofías han sido únicamente una retórica a la que debe suceder una ciencia de la historia en la que ellas serán explicadas en sí mismas como lo fue la ilusión religiosa. Desde 1843, al criticar los *Fundamentos de la filosofía del derecho,* Marx llama, contra Hegel, a un saber ya elaborado y tan convincente que es innecesaria su demostración. Que Hegel pueda hacer la apología de la nobleza y de la propiedad terrateniente, que pueda hablar de la sociedad civil como de una masa informe, todo esto le parece tan irrisorio al joven Marx que rehúsa el discutirle y se contenta con ridiculizarle. Y sin embargo, cuando reprochará a Feuerbach el ignorar que la conciencia es a la vez conciencia activa y conciencia social, olvidará hacer la demostración de esta proposición fundamental, considerando que esta indicación no tiene necesidad de comentario por ser convincente y por haber sido ya suficientemente demostrada. Todo ocurre como si Marx hiciera progresivamente una llamada, contra sus maestros provisionales, a otro saber, a un residuo no pensado por sí mismo pero elaborado por otros y en el que reconocía la «realidad».

Intentaremos demostrar aquí que este saber designado por Marx y más sugerido que analizado puede relacionarse con la obra saint-simoniana y que las nuevas nociones que se introducen en el lenguaje marxista: contradicción social, conflicto, Estado-superviviente, relaciones sociales, clases sociales y clases activas, trabajo, industria... pueden ser consideradas como tomadas de las palabras y de las ideas de Saint-Simon. Esto ocurre como si Marx encontrara progresivamente la dimensión esencial de los trabajos de Saint-Simon: la problemática sociológica. Más exactamente, este saber es designado desde 1843, si no desde 1842, y va a imponerse poco a poco al pensamiento de Marx como la verdad se opone al verbalismo y a la mistificación. Marx no encuentra únicamente lo que él llama una realidad y que corresponde esencialmente a las contradicciones sociales estudiadas por Saint-Simon, sino, más profundamente, la metodología saint-simoniana que permitiría aprehender estos hechos que hemos resumido en los primeros capítulos de esta obra.

Esta hipótesis llama inmediatamente a numerosas reservas. No podría plantearse descubrir una «influencia» de Saint-Simon sobre el joven Marx. Reflexionar sobre este movimiento de investigación por el que Marx va de una problemática hegelianizante a una sociología histórica exigiría re-

construir todas sus experiencias intelectuales, políticas y existenciales, y en este camino, el estudio de las experiencias concretas tendría tal vez la misma importancia que la comprensión del campo intelectual en el que se encontraban insertas las jóvenes filosofías alemanas de los años 1840. La política reaccionaria de Federico Guillermo IV, la censura prusiana, los robos de madera en 1842, la prohibición de la *Rheinische Zeitung,* deberían volver a ser pensados bajo el mismo título que esta lectura particular y parcial que Marx hace de la obra hegeliana. También sabemos que Saint-Simon participaba en el movimiento intelectual de su época, que pudo considerarse como portavoz de un cierto liberalismo de los años 1820, y no se encuentra aislado hasta que sugiere una organización de productores, organización que dará uno de los primeros modelos del socialismo [3]. Además, la obra de Saint-Simon expresaba tan vivamente las aspiraciones de la época que tuvo una fortuna excepcional en Francia y en Alemania después de 1825: tomada por toda una escuela, discutida y reinterpretada, se podría encontrar aspectos de ella en los historiadores modernos, en los economistas presocialistas o en los filósofos positivistas. Marx podía encontrar una inspiración saint-simoniana al leer a A. Thierry, Sismondi, E. Buret, G. Mevissen, Mosses Hess o los artículos del *Globe*. No pretendemos afirmar que *Marx proviene de Saint-Simon* de la forma en que se afirma que *Marx proviene de Hegel* [4], pero intentaremos demostrar que una inspiración sociológica, difundida en Europa desde los años 30, y que había encontrado su más culminante manifestación en los escritos de Saint-Simon, se encuentra en los escritos del joven Marx y constituye el contenido intelectual sobre el que Marx se basa para criticar a los mismos que él considera como los maestros del pensamiento de su tiempo. Creemos encontrar en la inspiración sociológica saint-simoniana, no un componente de la problemática del joven Marx, sino el elemento crítico de su camino, la parte virulenta de su reflexión, el arsenal polémico esencial que se acaba plenamente en *La ideología alemana* después de haber provocado, de alguna forma, la renuncia a un tipo de búsqueda teórica considerada, en lo sucesivo, como «filosófica».

Para evidenciar este descubrimiento progresivo de la metodología saint-simoniana, parece útil señalar dos fases de esta evolución, separadas por la llegada de Marx a París en octubre de 1843, la primera se acaba con la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* la otra con la redacción de la *Tesis sobre Feuerbach* y *La ideología alemana.*

La *Crítica de la filosofía del derecho* expresa una indignación de carácter político. Hegel se ve acusado en ella de justificar el arbitraje mo-

3. La profunda participación de Saint-Simon en el campo intelectual de su época ha sido ampliamente demostrado por Henri GOUHIER, *La junesse d'Auguste Comte,* Vrin, 1933-1941.

4. J.-E. SPENLE, *La pensée allemande de Luther a Nietzsche,* A. Colin, 6.ª ed., 1964, p. 129.

nárquico, los privilegios de la aristocracia y la subordinación de la sociedad civil a la burocracia prusiana [5]. En lugar de recoger el sentido de la problemática hegeliana y de encontrar por una comprensión interna las dificultades que Hegel debía encontrar, Marx opone polémicamente a esta construcción intelectual lo que llama la «realidad» [6], es decir, la situación política alemana de los años 1840. A la problemática lógica y universalizante en la que Hegel tendía a encontrar la verdad del Estado, Marx responde designando otra realidad, una realidad histórico-social en la que el Estado se opone a la sociedad civil, en la que la burocracia se erige en autoridad opresiva, en la que los Estados provinciales están desgarrados entre el poder del príncipe y las reivindicaciones del pueblo [7]. Se tiene por evidente, a través de esta discusión, que la situación política alemana no podría justificarse en modo alguno ni considerarse como duradera. Marx no se entretiene en demostrar la contradicción que opondría el Estado a la sociedad civil, se contenta con recordarla como si esta realidad fuera suficientemente conocida y evidente, como si su recuerdo bastara para renunciar al carácter polémico de la tentativa hegeliana. La violencia de la crítica está en esta confrontación desnivelada entre una problemática filosófica y un análisis socio-político, sobre la introducción de otro universo radicalmente diferente, el del reino cotidiano. Si Marx había aceptado recoger el movimiento hegeliano, como lo intentó parcialmente al año siguiente al resumir la *Fenomenología del espíritu,* ello no es obstáculo para pensar que había percibido en ella un cierto significado liberal [8]. Marx no se propone ni confrontar los *Fundamentos de la filosofía del derecho* con las anteriores obras de Hegel, ni interrogarse sobre el sentido de una búsqueda conceptual, sino que apela a otro saber, otra realidad conocida y ya interpretada. Es al basarse sobre este otro saber cuando rechazará la interpretación hegeliana del Estado, pero también dará un nuevo significado a esta teoría, significado que no saldrá de la tradición filosófica sino que vendrá, sea de la forma que sea, del exterior para acabar su refutación.

Marx opone a la filosofía del derecho una metodología historizante que va a permitir reflexionar sobre el presente alemán como un estado de transición. Volviendo al esquema de Saint-Simon al describir la historia moderna, Marx va a oponer tres tipos políticos, tipos que designarán modos históricos de organización social: el feudalismo, la sociedad moderna y la sociedad futura. De la misma forma que Saint-Simon hacía de la sociedad feudal una sociedad equilibrada en que las instituciones estaban integradas en un sistema coherente, Marx caracteriza la sociedad de la Edad Media por su unidad: la vida del pueblo y la vida del Estado parti-

5. *Critique de la philosophie du droit de Hegel,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. IV, pp. 180, 217-218, 99-103.
6. *Ibid.,* p. 54.
7. *Ibid.,* p. 107.
8. Cf. E. WEIL, *Hegel et l'Etat,* París, Vrin, 1951.

cipaban en una identidad en que cada esfera privada era inmediatamente y por sí misma política [9]. Las diferentes esferas sociales, los siervos, las corporaciones, los bienes feudales constituían material y formalmente el Estado político obstaculizando entonces cualquier escisión entre la sociedad real y el Estado.

Así pues, el hecho esencial de la historia moderna es precisamente la historia de una desorganización de este sistema orgánico. Como lo había enseñado Saint-Simon, el sistema teológico-feudal comenzó, desde el período del Renacimiento, a descomponerse debido a la liberación de los municipios que, a medida que crecían las capacidades industriales, se separaban de la organización feudal. No se trata de denunciar o de pensar filosóficamente una historia, sino más bien de recordar su realidad empírica: el lento proceso por el que la sociedad civil se ha separado de la sociedad política, rompiendo de esta forma y definitivamente la identidad orgánica [10].

Es por esta historia que hay que comprender la sociedad moderna. De la misma forma que Saint-Simon veía en ello esencialmente un conflicto entre la sociedad de los productores y de las fuerzas feudales detentoras de la autoridad política, Marx describe la sociedad moderna por la separación entre la sociedad civil y la vida política, separación entre la organización social y el Estado [11]. La sociedad moderna es la sociedad históricamente explicable en la que, por efecto de la autonomización de la sociedad civil, el Estado se convierte en exterior a la vida social. Como Saint-Simon, Marx designa en la Revolución Francesa la fecha en la que se acaba la autonomía de la sociedad civil, la última transformación de los antiguos Estados en simples diferenciaciones privadas sin consecuencia política [12]. Sin duda, Marx va a subrayar las consecuencias individuales de esta situación y a demostrar que la separación se introduce también entre el ciudadano miembro del Estado y el individuo miembro de la sociedad civil, introduciendo de esta forma una alienación, una «ruptura esencial» entre el ciudadano y el hombre privado [13]. Pero precisa que esta separación en el seno del individuo no es más que una consecuencia de la «ley general», la de la separación de la esfera política y de la sociedad civil, la exteriorización del Estado.

Desde entonces, como ya había afirmado Saint-Simon, sería ilusorio prestar al término de Estado el mismo sentido tanto si se trata de la sociedad feudal como de la sociedad moderna. Si el Estado podía designar otras veces la totalidad en la que la forma política y el contenido civil eran idénticos, el Estado no designa en la sociedad moderna más que un

9. *Critique de la philosophie du droit de Hegel,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. IV, pp. 71-72. *Question juive,* COSTES, t. I, p. 197.
10. *Ibid.,* pp. 151-152. *Question juive,* p. 199.
11. *Critique de la philosophie du droit de Hegel,* p. 109.
12. *Ibid.,* pp. 166-167.
13. *Ibid.,* p. 161.

elemento exteriorizado, un cierto cuerpo particular, limitado, susceptible de ser objeto de una crítica. Mientras que Hegel intentaba, mediante una reflexión aplicada al Estado, pensar las relaciones orgánicas que debían unir todos los elementos de una sociedad, Marx designa por el término de Estado a este cuerpo político particular, constituido especialmente por el personal gubernamental y la burocracia política [14]. No se trata de reflexionar la totalidad social y su significado sino de hacer la crítica de una esfera particular. Y por lo mismo que Saint-Simon saca argumentos de este análisis histórico para dirigir el proceso de acusación del gobierno de la Restauración, Marx se basa en el análisis de la exteriorización para criticar el poder monárquico. la atribución de los poderes políticos a la propiedad terrateniente y la opresión burocrática. Volviendo al movimiento de pensamiento saint-simoniano, Marx concluye de la separación del Estado su carácter nefasto y conservador: amenazado en su existencia por la evolución de la sociedad civil, el Estado político se esfuerza por preservar y mantener las antiguas estructuras sociales. En el momento en que la burocracia política se encuentra atacada por la expansión de la sociedad civil, procura salvaguardar «a viva fuerza» [15] las corporaciones que aseguran los fundamentos de su existencia. Se esfuerza por obstaculizar, en su exclusivo interés, el libre desarrollo y el proceso de autonomización de la sociedad civil.

A una lógica del concepto Marx opone, sin desarrollar todavía todas las consecuencias de esta invención, una ciencia de las contradicciones e incluso de los conflictos sociales. Criticando por ejemplo la teoría hegeliana de los Estados (*Stände*), Marx cita el fragmento de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* donde Hegel hacía de los Estados una mediación común entre el poder gubernamental y la sociedad civil. La presencia de esta mediación evitaría, según Hegel, que el poder político apareciera como una simple autoridad arbitraria frente a los intereses particulares de los municipios, de las corporaciones y de las familias. Marx no deja de subrayar la insuficiencia lógica de estas afirmaciones y la imposibilidad en que se encuentra Hegel de definir exactamente las funciones de mediación de los Estados. Pero su crítica se basa más en la confrontación entre la realidad histórica alemana y la idea que sobre las debilidades lógicas de la tentativa hegeliana [16]. Sin duda Hegel, al hacer de los Estados el órgano mediador entre el gobierno y el pueblo, ha supuesto en principio e ilógicamente la separación del Estado y la sociedad civil. Este error lógico encuentra su verdad fuera de sí mismo, en su relación con la realidad histórica que es, efectivamente, la separación y la contradicción entre el Estado y la sociedad civil [17]. Hegel ha expresado, sin saberlo, en un lenguaje

14. *Ibíd.*, p. 168.
15. *Ibíd.*, p. 100.
16. Cf. Jean HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, París, M. Rivière, 1955, p. 120.
17. *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, COSTES, *Œuvres phil.*, t. IV, pp. 146-188.

que él creía racional, la empiricidad de las contradicciones. Desde entonces la contradicción reviste un significado nuevo, no designa una relación lógica cuya verdad dependería de una totalidad conceptual, designa la posición entre estas realidades sociales que son el poder gubernamental y el pueblo. Los términos de la contradicción no son ya los momentos de una lógica, designan las fuerzas sociales y, en cierta medida, actividades en conflicto [18]. Pero, al dar un nuevo contenido a la contradicción Marx le concede, de hecho, una nueva forma. Efectivamente, en la lógica hegeliana del Estado donde la totalidad es colocada como primordial, las esferas particulares sostienen una relación esencial y de dependencia con la unidad. Por el contrario, al designar la «realidad», es decir, la sociedad alemana, Marx subraya, no la unidad en la contradicción sino la separación de las esferas. Lo que caracteriza esta sociedad no es lo que constituye, a pesar de los conflictos, una unidad, sino más bien que las esferas son distintas, separadas, extranjeras las unas a las otras. Además estas esferas, lejos de estar integradas en un presente contradictorio relevan temporalidades históricas diferentes. Como había enseñado Saint-Simon, el poder político, la burocracia, no pertenecen al mismo presente que la sociedad civil: no son más que supervivencias de los tiempos feudales. Tampoco es la lógica de las contradicciones quien proporcionará la verdad sino más bien un acercamiento histórico que designará, en el presente, la supervivencia y el futuro.

Estas indicaciones permiten medir la distancia tomada con relación a la filosofía hegeliana del Estado después de los primeros artículos de 1842. Desde esta época Marx cuestionaba la posibilidad de retener el conjunto del pensamiento de Hegel y subrayaba la urgencia de una realización de la filosofía, al sugerir que Hegel no había hecho más que pensar la verdad y que interesaba después de él confrontarla con la realidad. Pero en estos artículos, Marx hacía, de cualquier modo, de la filosofía política, el criterio de la realidad: es a partir de la racionalidad del Estado «verdadero», construido por la filosofía que podría descubrirse la irracionalidad del mundo concreto. La verdad abstractamente constituida por la razón universal, tenía como función desvelar la realidad social y bastaba para esta tarea. Y sin duda este movimiento de pensamiento no es radicalmente eliminado de los *Manuscritos de 1843* [19], pues la confrontación se prosigue entre la idea y la realidad histórica; pero no se trata de una deducción: una oposición le sucede cuya consecuencia es rechazar la teoría del Estado. No se trata entonces de adherirse a una construcción racional para medir la irracionalidad de lo concreto sino de tomar una actitud inversa: recoger las grandes líneas de la sociedad para tomar la medida de una filosofía, y, finalmente, hacer de ella una denuncia filosófica y política.

Marx, sin duda, no había de deducir este conocimiento sociológico de un saber libresco y los choques políticos de los que era testigo y víctima

18. *Ibid.*, pp. 36, 118, 121.
19. Se expresará de nuevo en las tesis sobre Feuerbach.

constituían otras tantas experiencias que confirmaban la existencia de los conflictos entre el gobierno y la sociedad civil, así como el rechazo de la actividad productora en el mundo de lo privado. Pero no podemos pensar que estas experiencias se daban sin mediaciones en su verdad: ellas eran vividas e interpretadas en un sistema intelectual coherente. En los *Manuscritos de 1843,* Marx no se entretiene en desarrollar este saber: cuando distingue, en el seno de la obra hegeliana, las evocaciones desviadas de una realidad empírica, no justifica sus conclusiones refiriéndose a lo empírico. Anota, como cosa evidente que la realidad de la sociedad alemana es la división, la separación, que el Estado no es el Estado de la sociedad civil, pero no demuestra en modo alguno estas afirmaciones tan importantes. Esta forma alusiva parece reveladora: sugiere que estas evidencias son tan comunes, adquiridas a la reflexión después de tanto tiempo que no hay porqué darlas como innovaciones.

Este fondo de evidencia parecía organizado según la metodología saint-simoniana: sabemos, en efecto, por esta obra que la «realidad» se sitúa en la organización de lo social y que un sistema histórico, una vez constituido, se piensa por su génesis y no es explicable más que por las invenciones, las acciones de los hombres y las clases sociales. Sabemos que la historia moderna resulta esencialmente de la disgregación de una sociedad unificada en otro tiempo, equilibrada, y que esta descomposición se realiza mediante la emancipación creadora y espontánea de los productores. Sabemos además que esta escisión no está totalmente acabada y que el Estado feudal está presente todavía como una supervivencia y un obstáculo: se trata de un vestigio por destruir, cuya destrucción permitirá a la sociedad civil, sociedad de productores, desarrollarse libremente.

Si se anticipa sobre esta problemática provisionalmente retenida para considerarla como un esbozo de las fórmulas metodológicas que serán desarrolladas en *La ideología alemana* vemos plantearse la cuestión esencial y formularse las respuestas que serán desarrolladas ulteriormente. Al presuponer que existe un «real» accesible y que esta realidad se sitúa en lo social, Marx plantea la cuestión saint-simoniana de saber cuál es el verdadero sujeto del desarrollo histórico. Cuestión esencial pues esboza una cierta concepción de la sociedad considerada como explicativa del devenir histórico y un análisis de la totalidad en términos de fuerzas. Al reprochar a Hegel el no haber planteado más que un sujeto abstracto, Marx utiliza los términos del vocabulario filosófico, pero para designar, contra lo imaginario, una realidad, la sociedad, que será el lugar de las explicaciones [20]. Prosigue imputando a Hegel una total inversión de las relaciones que unen el Estado y la sociedad civil: en lugar de descubrir que el Estado «sale» [21] de la sociedad civil y de las familias como de sus presupuestos verdaderos, Hegel hace del Estado el determinante de la sociedad civil. Por un

20. «No hace de la sociedad el determinante real, porque es necesario para ello un sujeto real y él no tiene más que un sujeto abstracto, imaginario», *ibid.*, p. 248.
21. *Ibid.*, p. 25.

radical desconocimiento de la realidad, Hegel hace de lo determinado el determinante, del producto el productor [22], ignorando que la sociedad civil en vez de ser realizada por el Estado, constituye el elemento empíricamente actuante de la totalidad social. Marx introduce en esta discusión un interrogante que se encontrará en el centro de la futura problemática: la búsqueda de una causalidad o más exactamente de una relación de predominio en el seno de la sociedad global. Y ya toma la respuesta que era de Saint-Simon: no es el Estado el elemento esencial y actuante, sino el hombre real, el «pueblo real» [23], el conjunto de los municipios y de las familias, la sociedad civil. Y, del mismo modo que Saint-Simon deja al futuro la total realización de esta relación ya que el sistema industrial no había subalternizado todavía la política, Marx repite que la constitución no es todavía la constitución del pueblo sino que posteriormente lo será [24].

Marx precisa poco las características de esta sociedad civil que erige en realidad por oposición a lo abstracto estático. Pero las indignaciones que provocan las indicaciones hegelianas sobre este tema llegan a la concepción saint-simoniana de la sociedad productora. Marx resalta, indignándose, los pasajes en que Hegel niega a la sociedad civil la facultad de organizarse por ella misma y la define por su división y por su estado de «guerra de todos contra todos» [25]. Subraya ampliamente este pasaje de los *Fundamentos de la filosofía del derecho* en el que Hegel hace del pueblo una masa informe y desordenada [26] que deberá recibir del elemento constituyente del poder legislativo, y, en último término, de la autoridad real, su unidad y su significado. Marx quiere demostrar aquí que las conclusiones de Hegel reúnen las pretensiones de un régimen autocrático pero no puede hacerlo más que suponiendo que la sociedad civil posee su propio significado y su espontaneidad autónoma. Efectivamente, indica que la vida y el movimiento no vienen del exterior a la familia y a la sociedad civil, sino que les pertenecen esencialmente: la familia y la sociedad civil son «propiamente hablando activas» [27] y es en este dinamismo espontáneo donde conviene buscar la dinámica histórica. Hegel hace del Estado el sujeto, y de la sociedad civil el predicado «pero el desarrollo se efectúa siempre del lado del predicado» [28]. Recordando las amplias investigaciones de Saint-Simon que querían demostrar que la expansión de la sociedad civil era un movimiento necesario y espontáneo, Marx las resume, en una palabra, diciendo que la sociedad civil se expansiona por su propia acción, «puesta por su propio instinto natural» [29]. Es en esta concepción de la sociedad civil, donde

22. *Ibíd.*
23. *Ibíd.*, p. 67.
24. «Como si el pueblo no tuviera un estado real: el estado es una abstracción. El pueblo solo es lo concreto», *ibíd.*, p. 164.
25. *Ibíd.*, p. 91.
26. «...una masa informe, cuyo movimiento y acción no serían precisamente por ello más que elementales, irracionales, desordenados y terribles», *ibíd.*, p. 149.
27. *Ibíd.*, p. 23.
28. *Ibíd.*, p. 29.
29. *Ibíd.*, p. 99.

reconoce una organización espontánea y una constitución política inmanente, donde Marx puede reemprender la teoría saint-simoniana de la desaparición del Estado político: ya que la sociedad civil oculta sus propios dinamismos, el Estado no debe llegar a ser más que una simple determinación del pueblo, desaparecer en tanto que existencia particular [30].

Finalmente, se puede subrayar para acabar esta confrontación entre el pensamiento de Saint-Simon y la problemática marxista de 1843, que esta crítica aplica ya a Hegel la explicación sociológica. El último argumento contra el filósofo se formula en términos de sociología histórica: en vez de considerar las cuestiones que ha planteado e interrogar sobre su verdad, la crítica la explica por la época en que ha vivido. Así como *La ideología alemana* explicará la filosofía idealista por la falta de desarrollo de la sociedad alemana, el *Manuscrito de 1843* esboza una sociología de la filosofía al relacionar el pensamiento hegeliano con dos momentos de la historia: el feudalismo y el mundo moderno. El fracaso de Hegel se explicaría por la imposibilidad objetiva de conciliar el nuevo y antiguo mundo [31]. La filosofía aún no se piensa en su problemática: ésta no puede recibir su verdad más que del exterior. Este rechazo de la filosofía en un período revuelto no ocurre sin recordar la crítica de Saint-Simon, menospreciando la metafísica como una fase históricamente superada.

La conclusión esencial de toda esta crítica no parece pues residir en el rechazo del logicismo hegeliano. Sin duda Marx reprochará a Hegel el haber mistificado las relaciones reales haciendo de la realidad, no el punto de partida sino el resultado místico de la idea, sin embargo, este acercamiento no reviste más que un carácter secundario. La simple afirmación de la existencia de una realidad histórica, desarrollándose según leyes autónomas y según el dinamismo de la sociedad civil, hace aparecer la teoría del derecho como una construcción nacional exterior a lo concreto. E igualmente, la denuncia política se realiza como partiendo de sí en los momentos en que los conflictos de la sociedad alemana son reconocidos. Esto que, por el contrario, constituye una adquisición que no se pondrá en duda y que se convertirá en el tema esencial de *La ideología alemana* reside en la designación del objeto científico. Marx reprocha a Hegel el invertir las relaciones reales, pero, más gravemente le reprocha ignorar la realidad misma, no percibir dónde se sitúa el objeto de la ciencia de la que convendría descubrir la lógica. La filosofía hegeliana del derecho no es sólo una mistificación en sus conclusiones; es un desconocimiento de la naturaleza misma de la realidad. Y Marx esboza lo que debería ser este saber nuevo que se daría como fin el estudiar la lógica del objeto real: no se limitaría a

30. *Ibíd.*, p. 69. El hecho por el que Marx atribuye esta teoría a los «modernos franceses» confirma la difusión de las teorías de Saint-Simon durante este período. Sobresaldrá que esta cita de autores es la única que hace Marx en toda esta obra fuera de las citas de Hegel.

31. *Ibíd.*, p. 210.

la descripción de las contradicciones objetivas sino que se propondría explicarlas en su génesis y en su necesidad [32].

Los escritos posteriores al *Manuscrito de 1843* van a confirmar que Marx, volviendo a tomar los elementos de la crítica saint-simoniana, rechaza el desarrollar todas sus consecuencias. Es que, en efecto, esta sociedad civil de la que se ha dicho que constituye la realidad verdadera, no es exclusivamente reconocida como el sistema socio-económico engendrado por la acción productora de los hombres y en la que se situaría el lugar de las verdades; es todavía examinada en su verdad política. Si Marx tiene por evidente que la sociedad civil es el mundo de los intercambios y de la producción, rehuye a estudiarla desde este punto de vista, y escoge interrogarla en su realidad política. Y además, describe esta realidad política en términos de «conciencia» [33] y de «voluntad» [34], investigando en qué condiciones el deseo de la sociedad civil podría constituirse orgánicamente y llegar a superar la separación entre el estado privado y el estado político. Y desde entonces la filosofía, en tanto que investigación autónoma de la verdad universal, no ha de renegar en modo alguno de sus ambiciones críticas e históricas. En el *Manuscrito de 1843,* Marx le deja la tarea de definir, en la tradición del racionalismo político [35], la noción de Estado. Esta filosofía política definirá las condiciones universales del Estado democrático y, particularmente, los modos de participación de las individualidades en la vida política [36]. Todo ocurre como si el método saint-simoniano hubiera sido invocado para criticar el logicismo y la filosofía política conservadora y no para constituir íntegramente la única metodología científica. Es en este período donde Marx, abandonando el liberalismo y el radicalismo, piensa descubrir en el movimiento histórico de Europa, el acontecimiento ineludible de una revolución [37], revolución que tendría como agente a la clase proletaria [38] y que conduciría a la instauración de la libertad social. Este momento, en que el proletariado es reconocido como el instrumento y el agente de la emancipación humana, en que se encuentra anunciada la necesidad de esta revolución, constituye, sin duda alguna, el cambio decisivo de la evolución del joven Marx ya que se encuentra expresada la conclusión

32. «La crítica verdaderamente filosófica de la constitución actual del Estado no se contenta con demostrar que las contradicciones existen sino que las explica, comprendiendo su origen y su necesidad. Las toma en su propia significación», *ibíd.,* p. 189.

33. *Ibíd.,* p. 129.

34. «La constitución, desde que ha cesado de ser la expresión real de la voluntad popular, se convierte de hecho en una ilusión», *ibíd.,* p. 122.

35. Donde se reconocía resonancias kantianas y fichteanas, pero además la virulencia crítica del siglo de las luces.

36. *Ibíd.,* pp. 237-243.

37. «Este destino, es la revolución que nosotros tenemos en perspectiva.» Marx a Ruge, marzo 1843 (?), *Annales franco-allemandes,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. V, p. 189.

38. *Contribuition a la critique de la philosophie du droit de Hegel,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. I, pp. 105-107.

política esencial de todas las búsquedas ulteriores. Ahora bien, es necesario subrayar que la formulación de estas nuevas afirmaciones no comporta el descubrimiento y el enunciado de la metodología propiamente marxista que será expuesta en *La ideología alemana*. Las teorías posteriores se esforzarán por demostrar que el proyecto revolucionario proletario se formula en la práctica obrera y que una relación necesaria se establece entre la ciencia de la sociedad civil y la política revolucionaria. Pero, en 1843-1844, esta relación no se afirma en modo alguno: por el contrario, la formulación de la revolución proletaria deja subsistir la problemática filosófica que será ridiculizada en *La ideología alemana*. Contrariamente a lo que se podría tener como lógico, la conversión al socialismo no comporta a la instauración de la metodología que la valorizará posteriormente [39].

La distancia que separa estas teorías provisionales y la constitución de una ciencia civil es tanto más visible en tanto que Marx aborda el problema de la *praxis* revolucionaria y tiende a analizar sus características esenciales. Así pues, concibe esta *praxis* como el encuentro de dos elementos distintos: el devenir de la filosofía, llamada a definir la verdadera finalidad del hombre, y el proletariado, arrastrado al extremo de la deshumanización. La conciencia filosófica, lejos de ser reducida al comentario deformante de la realidad, es entonces reconocida a la vez en su autonomía histórica y en su eficacia práctica. Si la filosofía es alemana mientras que el presente político es francés o inglés, es desde luego porque la conciencia filosófica no repite simplemente la experiencia social inmediata sino que se desvía en su propia historia. Su devenir ha sido marcado por las crisis intelectuales que fueron particularmente la reforma y luego la crítica feuerbachiana de la religión; son estas crisis sucesivas, en su especificidad teórica, lo que ha permitido la creación de la teoría revolucionaria, es decir, el reconocimiento de que el hombre es por sí mismo, «el ser supremo» [40]. Marx no relaciona la crítica teórica y revolucionaria con la dinámica de las contradicciones sociales, sino más bien con la actividad teórica anterior, y, directamente con la crítica de la teología [41].

Además, la crítica filosófica se ve investida de un papel eminente en el cambio social y la acción revolucionaria. Tiene como tarea realizar la crítica del mundo político en nombre de las necesidades reales de los hombres, desenmascarar la servidumbre, en una palabra, demostrar la «falsedad» del mundo actual; así pues, esta crítica es llamada a participar en la acción colectiva, a devenir una «fuerza material» [42] por su penetración en las masas. Los comentarios que justifican este papel de la filosofía y su transformación en fuerza social parecen indicar que Marx designa aquí el

39. Cf. correspondence entre Marx et Ruge (1843), *La question juive* (1844). *Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel* (1844). *Manuscrits de 1844*.

40. *Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel*, COSTES, *Œuvres phil.*, t. I, p. 97.

41. «La crítica de la religión es la condición primera de toda crítica», *ibid.*, p. 83.

42. *Ibid.*, p. 96.

cambio de las ideas y de las creencias por la difusión de la verdad: la crítica de la religión suprime las ilusiones por las que el hombre actúa como ser razonable [43], la crítica política hace la opresión más insoportable al hacerla consciente [44], en una palabra la crítica actúa sobre las conciencias y arranca al hombre de su pasividad.

En esta descripción dualista de la *praxis* revolucionaria en la que se encontrarían la humanidad pensante y la humanidad sufriente [45], el polo iniciador y activo se sitúa, de hecho, en la palabra filosófica. El proletariado que es también «el pueblo» o «las masas», constituye la base material y, en amplia medida, «el elemento pasivo» [46] de la revolución. Se define aquí, no como una clase transformándose a sí misma por su acción y llegando al acto revolucionario por la conciencia de sí, sino como el resultado pasivo de un devenir exterior. Es por la universalidad de sus sufrimientos, por la radicalidad de su servidumbre por lo que el proletariado podrá acceder a la reivindicación universal. Elemento inicialmente pasivo, no puede esperar sus «armas intelectuales» [47] más que de una palabra que le llegará del exterior aportada por la elucidación filosófica. Es pues la filosofía la que debe ser considerada como el agente activo de la revolución, el fermento que subleva a las masas y disipa su pasividad, es ella quien dirige el movimiento revolucionario al darle sus principios: es la «cabeza» [48] de la emancipación humana, el espíritu de la pasión. Y por lo mismo que la Reforma empezó en el espíritu de un monje, la revolución proletaria tendrá por punto de partida la palabra de la filosofía [49].

De esta forma, en este período, marcado especialmente por la *Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel, La cuestión judía* y los *Manuscritos de 1844, Marx* se esfuerza por combinar dos metodologías, una que puede ser calificada de positiva y que recuerda el espíritu saint-simoniano, la otra que sale de la filosofía hegeliana y feuerbachiana, problemática original donde la filosofía es llamada a descubrir el significado de la sociedad civil y a restituirla a su esencia verdadera.

Esta dualidad de los métodos está basada en una dualidad del ser y de la esencia, del hecho y de la idea. Del mundo del ser sobresaldría la esfera de la sociedad burguesa, mundo de la división y del egoísmo cuya economía política estudiarían las leyes de desarrollo y las contradicciones. Pero esta ciencia positiva sería incapaz de descubrir el significado

43. *Ibid.*, p. 85.
44. *Ibid.*
45. «Todos los hombres que piensan y que sufren han llegado a su entendimiento...», *Annales franco-allemandes,* Correspondance entre Marx y Ruge, COSTES, *Œuvres phil.*, t .V, p. 203.
46. *Contribution a la critique de la philosophie de Hegel,* COSTES, *Œuvres phil.*, t. I, p. 98.
47. *Ibid.*, p. 107.
48. *Ibid.*
49. «En esta época, la revolución comienza en la cabeza de un monje; hoy se origina en la cabeza de un filósofo», *ibid.*, p. 97.

de su objeto y un saber diferente, autónomo, el saber filosófico, podría aportar solamente el sentido verdadero de la sociedad y de esta forma definir los objetivos de la emancipación humana. Volviendo entonces a la filosofía antropológica de Feuerbach, Marx opone a la falsa realidad de la sociedad burguesa la verdad de la esencia del hombre en tanto que ser genérico, ser universal por la conciencia, la libertad y el trabajo. Sin duda este ser del hombre no es el ser espiritual y racional del que la filosofía kantiana había hecho problemática su relación con el mundo: el hombre es un ser de la naturaleza y su universalidad aparece en esta relación práctica en la que hace de la naturaleza a la vez su propio «cuerpo no orgánico» [50], su medio de subsistencia y su instrumento. El hombre es pues actividad vital, actividad consciente, por la cual crea un mundo objetivo, un producto que afronta libremente. El hombre es un ser productor que objetiva en el trabajo su vida genérica, que hace del mundo natural un mundo humano al aplicar su propia naturaleza [51]. Esta actividad vital individual es inmediatamente, y a pesar de su particularidad, actividad social, no sólo por el material que utiliza, sino en su misma esencia ya que es actividad de un ser genérico que actúa en tanto que hombre, ser social y ser total [52].

De esta forma la reflexión filosófica saca de sí misma y mediante un razonamiento puramente deductivo la verdad del hombre. Lejos de que la naturaleza del hombre nos sea dada únicamente por el conocimiento de la historia humana y debiendo concebirse en la realidad particular de las relaciones sociales, sería accesible o una reflexión pura alimentada por la tradición filosófica: el hombre no sería únicamente la realidad de su existencia social e histórica, sino más bien una esencia transcendente a su historia.

Y por ello, pertenece a la filosofía el definir lo que debe ser el «Estado en sí» [53] y el significado que debe revistir para convertirse en el Estado del hombre en tanto que ser genérico. El Estado no constituye, entonces, una forma derivada de la estructura social, inteligible únicamente por referencia al modo de producción de una sociedad particular, sino más bien una esencia de que se podrá marcar las etapas en el devenir de la historia [54]. En esta perspectiva, los Estados históricos no serán definidos en referencia a los tipos de organización social sino más bien por las etapas de la noción: el Estado alemán se caracterizará por la teología como el Estado francés se caracterizará por la emancipación política. No se trata, en este período tan particular del pensamiento de Marx, de plantear el problema de las relaciones dialécticas existentes entre las contradicciones sociales y las formas estatales, sino más bien de desprender la significación y la esencia de los momentos del Estado. Y por ello, es por referencia a la esencia real del hombre y al ideal de una reapropiación del hombre por sí mismo que se

50. *Manuscrits de 1844*, París, Ed. Sociales, 1962, trad. Emile BOTTIGELLI, p. 62.
51. *Ibid.*, p. 64.
52. *Ibid.*, pp. 89-90.
53. *La question juive*, COSTES, *Œuvres phil.*, t. I, p. 170.
54. *Ibid.*, p. 171.

hará la crítica del Estado político en el que el hombre está separado de sí mismo [55]. La crítica de la separación entre la esfera de lo privado y la esfera de lo político no es ya, como sucedía en Saint-Simon, la descripción de una situación social conflictiva en la que se oponían dos realidades sociales distintas, sino la descripción de un desgarramiento en el seno mismo de la existencia individual. Esta crítica no se limita a la constatación de una contradicción: saca su sentido de una doble teoría del hombre y del Estado. Habiendo demostrado la filosofía que el hombre es para el hombre su propio fin y que el Estado debe, en su completo desarrollo, realizarse como vida genérica del hombre, se puede concluir en el carácter inacabado y contradictorio de una situación histórica en la que el hombre debe renegar de lo privado para ser reconocido como ciudadano del Estado. Marx apela aquí a un método directamente inverso del que invocará en *La ideología alemana*: en lugar de interrogar las contradicciones sociales para hacer la crítica de las ideologías, se basa en las conclusiones filosóficas para denunciar la situación política y existencial del hombre.

Esta tensión entre la observación sociológica y el método filosófico alcanza su punto culminante en los *Manuscritos de 1844* donde Marx intenta conciliar la aportación de la economía política y una crítica basada en la teoría hegeliana y feuerbachiana, tentativa que será denunciada más tarde violentamente. No es que se trate de una simple yuxtaposición de la economía política inglesa y de la filosofía alemana: Marx se esfuerza, por el contrario, en crear una problemática nueva donde las conclusiones de la economía política originen el punto de partida de una crítica filosófica [56]. Pero, entonces, le tocará a la filosofía el desprender la significación de una práctica ciega a sí misma, descubrir la lógica dialéctica en la historia y construir la verdad del Estado humano en el que se realizará la esencia real del hombre.

Esta tentativa provisional e inacabada subraya la profundidad de este retorno al saint-simonismo que Marx realizará en las primeras páginas de *La ideología alemana*. Efectivamente, el sostenimiento de la problemática filosófica hace aparecer la discontinuidad entre el acercamiento económico y la metodología posteriormente conservada. En este período del camino de Marx, el conocimiento de las realidades económicas, de las contradicciones del capitalismo, de la explotación del proletariado, no ha impuesto necesariamente esta metodología. Mientras que los trabajos posteriores reconstruirán las relaciones necesarias entre el conocimiento de las contradicciones económicas y el conocimiento primero del todo social, la evolución del pensamiento de Marx hace aparecer una discontinuidad entre el saber económico y la metodología sociológica. De la misma forma que el descubrimiento del proletariado revolucionario y la intuición de una necesidad del hundimiento del capitalismo no han determinado el cambio meto-

55. *Ibid.*, pp. 176-177.
56. *Manuscrits de 1844*, Ed. Sociales, 1962, p. 55.

dológico, de la misma forma el recurso a la ciencia económica no provoca por vía de consecuencia la crítica de la «conciencia filosófica».

El objeto de los *Manuscritos de 1844* no es volver a tomar los trabajos de la economía política para constatar los resultados sino solamente desgajar el significado humano del trabajo, desvelar el sentido de la actividad de producción. Mientras que el trabajo era en Saint-Simon la acción social de producción de la que era necesario investigar las consecuencias prácticas de las relaciones sociales, es en los *Manuscritos,* el objeto del que será necesario estudiar el sentido con relación a la esencia universal del hombre. Este descubrimiento del significado se efectuará, efectivamente, por confrontación con el ser verdadero del hombre, esencia natural y universal de la cual la crítica filosófica ha demostrado la verdad; es a partir de este presupuesto que el trabajo del obrero en el régimen de producción capitalista, aparecerá como una alienación, es decir como una desposesión (*Entäusserung*) del hombre llevada hasta la negación de sí. Marx recuerda las observaciones de los economistas [57] sobre la miseria de las clases obreras, sobre la degradación del trabajo por el maquinismo, sobre la transformación del trabajo humano en mercancía [58], pero es por relación a la teoría del ser verdadero del hombre que estos hechos empíricos encontrarán su significado. Es por relación con la concepción verdadera del trabajo, objetivación de la vida genérica del hombre [59], que la condición obrera aparecerá en su verdad. Mientras que el trabajo es el acto por el que el hombre objetiva libremente su ser universal y construye el objeto según su propia naturaleza, las condiciones de opresión del régimen capitalista arrancan al obrero la libertad de su producción. Mientras que el hombre debe someterse a la naturaleza por su trabajo y dominar su producto, el obrero está desposeído de su producción e imposibilitado de consumirla. Mientras que el hombre produce los medios de su substancia, el obrero está rechazado periódicamente del consumo. Mientras que el trabajo no se actualiza más que en una relación con el otro, el obrero se encuentra, delante del propietario de los medios de producción como ante un ser extraño y dominador [60]. De esta forma la alienación del obrero debe ser entendida en el sentido riguroso de una pérdida de sí, de un desasimiento, en la que la exteriorización de la actividad vital y del producto comporta una separación del hombre consigo mismo. Convertido en extraño en su trabajo, es decir, a su ser genérico, el hombre se hace extraño a su ser.

Esta elucidación del sentido no está dada para comentar una realidad empírica sino más bien para una explicación de ésta. Mientras que Proudhon había esbozado, desde 1840, un análisis sociológico de la propiedad

57. Adam Smith, Wilhelm Schuls, David Ricardo, Constantin Pacqueur, Sismondi, y, en particular, Engène BURET, *De la Misère des classes labourieuses en Angleterre et en France,* París, Paulin, 1840.
58. *Manuscrits de 1844,* p. 18.
59. *Ibid.,* p. 64.
60. *Ibid.,* pp. 57-67.

privada en términos de robo y de explotación, Marx objeta que en este nivel del análisis la propiedad no es inteligible y que debe ser explicada por la alienación y debe ser considerada como el producto del trabajo alienado, como el proceso por el que el trabajo se objetiva al convertirse en extraño [61]. La comprensión de lo empírico debe pues hacerse a través del lenguaje filosófico y antropológico de la alienación, por la aplicación a los hechos económicos de los conceptos hegelianos y feuerbachianos. De esta forma, se comprenderá, por ejemplo, que la propiedad terrateniente es la propiedad sumergida en prejuicios locales que se plantea todavía como un ser en sí, exterior al hombre. El desarrollo universal por el cual la propiedad terrateniente se transforma en capital constituirá el advenimiento del capital a su propia expresión, abstracta y pura [62]. La definición del valor por el trabajo será el descubrimiento de la esencia real de la propiedad privada, su esencia subjetiva, en la que el trabajo será reconocido en su abstracción, como el «absoluto acabado» convertido en «el Ser-para-sí» [63]. La contradicción del régimen capitalista residiría pues en lo que sería a la vez la «revelación esotérica» [64] de la esencia universal del hombre y el extremo de su alienación. La actividad industrial sería a la vez la realización de la pasión humana y la degradación del hombre [65].

Esta historia filosófica del capitalismo introduce a una interpretación filosófica de la historia y de su sentido. Efectivamente, si la verdad del capitalismo se desvela en la desposesión del hombre y ésta en su relación con la esencia universal, es en esta relación dialéctica de la afirmación y de la negación donde se desvelará el movimiento necesario de la historia. La historia no es el resultado confuso y complejo de empresas y de acciones, de choques de fuerzas sociales, sino el movimiento por el cual el hombre se produce a sí mismo, se objetiva en su trabajo, se aliena en él y debe, por la supresión de la alienación, llegar a la apropiación de su ser total. La exteriorización del hombre por la propiedad privada no señala más que el momento negativo de la historia que, por la dialéctica de la negatividad como principio «motor y creador» [66] de la historia, anuncia el momento necesario de la desalienación. Desde entonces, cualesquiera que sean las indicaciones concretas sobre la economía de la propiedad privada, es en el devenir lógico donde será necesario descubrir la necesidad del hombre y el acontecimiento ineludible del socialismo. De la misma forma las críticas que se dirigen entonces contra Hegel no atañen más que al contenido de su dialéctica histórica pero sin referirse al método no a la concepción del objeto: el error de Hegel consistirá, únicamente en haber reducido la alienación de la esencia humana a la alienación de la conciencia de sí; la crítica

61. *Ibíd.*, pp. 67-84.
62. *Ibíd.*, p. 77.
63. *Ibíd.*, pp. 74, 82.
64. *Ibíd.*, p. 95.
65. *Ibíd.*, p. 119.
66. *Ibíd.*, p. 132.

tendría como única tarea aplicar la lógica hegeliana a la alienación del trabajo humano [67].

Y por lo mismo, pertenece a la reflexión filosófica el definir el verdadero sentido del futuro y de la sociedad socialista. Ya que la verdad del devenir reside en la dialéctica de las alienaciones, la filosofía puede asumir su papel tradicional y definir los principios de la verdad y de la comunidad humana real. La filosofía descubre, efectivamente, en el total movimiento de la historia «el acto de procreación real» [68] del comunismo, ya que el extremo de la alienación en la propiedad privada prepara necesariamente, por la negación de la negación, la superación de esta propiedad. La crítica filosófica será adecuada para rechazar los comunismos sin conciencia de sí mismos y que guardan la expresión positiva de la propiedad abolida [69]. Indicará lo que es la esencia de la emancipación universal, hará del comunismo no la negación de la propiedad y de la cultura sino la apropiación real de la esencia humana por el hombre, el retorno consciente del hombre a sí mismo, la respuesta definitivamente aportada al enigma de la historia [70].

Las primeras páginas de *La ideología alemana* expresan el rechazo polémico de toda esta problemática y de las formas de sus conclusiones. Se encuentra afirmada en ella la necesidad de abandonar radicalmente «el terreno de la filosofía» y de tener a la filosofía alemana como el título lo indica, por una ideología y una mistificación. Toda la violencia polémica que Marx despliega contra los neo-hegelianos es en realidad una polémica contra sus trabajos anteriores, y, como escribirá en 1857, un debate contra sí mismo para arrancarse de la problemática hegeliana y para definir los principios metodológicos de una ciencia de la historia y de las sociedades. No se trata de discutir las conclusiones de la filosofía sino de descubrir que la mistificación reside en la formulación de las cuestiones y que la constitución de un verdadero conocimiento de lo real exige la constitución de una nueva forma de cuestionar. El esfuerzo de Marx se concentra entonces sobre la designación de un nuevo objeto del conocimiento reconocido por el objeto real en sí mismo, foco de la historia y fuente de verdades, imponiendo el uso de una nueva metodología y de un nuevo lenguaje científico. Ahora bien, de toda la obra de Marx, es en las páginas sobre metodología donde se encontrará mejor expresada la inspiración saint-simoniana.

La «ruptura epistemológica» [71] que separa *La ideología alemana* de las

67. *Ibíd.*, p. 134.
68. *Ibíd.*, p. 87.
69. *Ibíd.*, pp. 84-86.
70. *Ibíd.*, p. 87.
71. Según la expresión propuesta por Louis ALTHUSSER, *Pour Marx*, París, François Maspéro, 1965, pp. 24-25.

obras anteriores se hace sensible en el mismo vocabulario. Hombre, ser genérico, objetivo y subjetivo, en-sí y para-sí, positivo y negativo, negación de la negación, superación, todos estos conceptos que señalan el curso de la reflexión son lúcidamente abandonados. Son sustituidos por nuevas nociones, que pertenecen al vocabulario de Saint-Simon o lo evocan: comercio, industrial, actividad, acción, clase social, organización social, ideología. Si el término alienación, explícitamente ridiculizado [72], se vuelve a encontrar sin embargo, en el de *reificación* [73], es para revestir un significado nuevo que se ha desplazado de la esencia humana a la realidad de las formas sociales objetivas. Cuando la alienación acentúa el proceso de desposesión por el cual el hombre pierde la realidad de su ser genérico, la reificación acentúa los poderes objetivos, la división del trabajo y las relaciones colectivas, consideradas en su autonomía por relación a las necesidades concretas; la separación del hombre y de sus condiciones de existencia no se refiere a una antología sino a una situación histórica particular que será el objeto de una descripción empírica.

Este rechazo radical de la problemática calificada de filosófica se basa en la negación de sus presupuestos: una falsa concepción del hombre y de la historia. Según esta crítica, efectivamente, los sistemas filosóficos idealistas, no deberán ser considerados como esbozos imperfectos de un saber que habría de constituirse por la superación de las tentativas, sino más bien como «divagaciones del espíritu» [74] que salen de suposiciones totalmente erróneas. El reproche dirigido a Feuerbach de ignorar la actividad práctica del hombre y de no retener más que su conciencia sensible no alcanzaba el propio principio de una filosofía antropológica [75]: Marx había intentado, en los *Manuscritos de 1844,* tener en cuenta esta crítica y examinar al hombre en su actividad de productor. Pero faltaba todavía postular que una verdad era accesible a partir de una reflexión sobre el Ser del hombre y que una esencia universal del ser humano podía ser conocida. Ahora este postulado se encuentra rechazado en las ilusiones de la ideología. No sólo la noción de Hombre no podría constituir más que una abstracción, ya que sólo existen «hombres históricos reales» [76], y la universalidad prestada al hombre no es más que su imagen en una época particular [77], sino que sobre todo este modo de preguntarse sobre el hombre y sobre los hombres no puede alcanzar a una realidad explicativa en razón del carácter social de la existencia individual. Si una realidad puede ser alcanzada no se sitúa en el ser humano, aunque fuese examinado en su práctica concreta, sino en «el conjunto de las relaciones humanas» en la que se

72. *Idéologie allemande,* París, Ed. Sociales, trad. Renée CARTELLE y Gilbert BADIA, 1965, p. 36.
73. *Ibid.,* pp. 35, 91.
74. *Ibid.,* p. 44.
75. *Thèses sur Feuerbach, ibid.,* p. 97.
76. *Ibid.,* p. 48.
77. *Ibid.*

sitúa la actividad individual. Una ciencia del hombre, según la expresión de Saint-Simon, debería darse por objeto el captar a los hombres en su «contexto social dado» [78] en tanto que sujetos sociales que viven en condiciones de vida particulares, históricas y colectivas. La hipótesis antropológica supone que se puede abstraer un concepto del hombre en sí como si los hombres fueran otros diferentes de su ser social; ahora bien el ser de los hombres no podría ser artificialmente distinguido de las condiciones de su existencia concreta [79]. Los hombres son hechos por las condiciones de vida que le son transmitidas y que ellos van a transformar en la medida de su acción. Las relaciones instituidas en un grupo son inherentes a los individuos, en su práctica y en su representación, y si tienen como contingente una condición social que habían considerado anteriormente como natural, es entonces en las contradicciones sociales e históricas, donde se podrá comprender esta negación de sí mismo.

Y, por lo mismo, la imagen que la filosofía hegeliana ha dado de la historia ha conducido a hacerla ininteligible. No es que las respuestas dadas hayan sido inexactas, sino que las «cuestiones» [80] dadas concernientes al devenir de la conciencia eran, en su principio, falsas cuestiones, extrañas a la historia real. Postular una relación de identidad de la conciencia y del ser, del devenir del espíritu y del devenir de la realidad, y preguntarse sobre el origen del concepto, era prohibirse el poder alcanzar lo real y sustituir la opacidad de lo concreto por las ilusiones de un lenguaje. Los argumentos que reúne Marx para denunciar las consecuencias de esta ilusión alcanzarán directamente sus trabajos anteriores. De esta forma, describir la historia como el devenir de la alienación humana, no era más que sustituir el estudio de los «hechos empíricos existentes» [81] por un concepto especulativo; designar una fase histórica por una categoría y, por ejemplo, el Estado alemán por la teología, no era más que designar un sistema social por las ilusiones de sus participantes. Esta mistificación tenía como consecuencia práctica entretener en los ideólogos el «sueño pueril» de un poder ilimitado de las ideas: haciendo de los conceptos los principios determinantes de la historia, podían soñar, como hacía Marx en 1844, que las ideas del filósofo levantarían los poderes de la revolución [82]. Podían creer también, a partir de esta concepción radicalmente errónea, que los debates filosóficos tenían una importancia histórica decisiva y que sus escritos eran por sí mismo revolucionarios.

Para demostrar el carácter irrisorio de esta «charlatanería filosófica» [83], e incluso su carácter políticamente conservador, sería necesario, lúcidamente

78. *Ibíd.*, p. 50.
79. «El ser de los hombres es su proceso de vida real», *ibíd.*, p. 26.
80. *Ibíd.*, p. 15.
81. *Ibíd.*, p. 29.
82. Cf. *Contribution a la critique de la philosophie de l'Etat de Hegel*, COSTES, *Œuvres phil.*, t. I, p. 97.
83. *Idéologie allemande*, Ed. Sociales, 1965, p. 14.

y por decisión, abandonar el terreno filosófico, abandonar radicalmente la problemática hegeliana, situarse «fuera» de toda la ideología alemana.

Efectivamente, el esfuerzo de Marx, en este momento de su camino, consistió en realizar, contra sí mismo, un cambio radical en la designación de lo que denominó en otro tiempo lo real, lo concreto. La repetición de fórmulas apodícticas «he aquí pues los hechos... las bases reales... las condiciones primeras...» expresa la certeza de haber alcanzado la misma cosa, el ser verdadero donde hallarán su verdad los conocimientos parciales y las ideologías. No se trata ni de crear una problemática que realice una elección entre las realidades fragmentarias, ni de acumular nuevos datos empíricos sino más bien designar el centro verdadero de la historia humana que dará cuenta de los elementos particulares. Se trata de responder a la cuestión del ser y de volver a pensar, exteriormente a la problemática hegeliana, la relación entre los conocimientos humanos y la realidad. La respuesta dada a esta cuestión será fundamental: definirá el objeto a estudiar, el lugar de las verdades humanas, indicará el nivel de realidad en que se acumulan las condiciones de la revolución, el lugar donde el saber será el saber revolucionario. Y la respuesta de Marx es la que Saint-Simon había dado y articulado en tres términos esenciales: la realidad no es otra que la *actividad* de los hombres, es decir, su actividad de «producción» que se realiza en un *sistema* social, sistema transformado en sí mismo por la *acción* de los hombres.

Cualquiera que sea la complejidad de las razones que debieron conducir a Marx a repudiar tan polémicamente sus ensayos anteriores, se puede pensar que los *Manuscritos de 1844* le parecieron entonces como un fracaso. Si se daban significados a la condición obrera, las afirmaciones políticas no encontrarían casi justificación: la clase proletaria era definida en sus potencialidades revolucionarias pero nada indicaba cómo, sino por razones morales, una clase deshumanizada podía transformarse en clase revolucionaria. La revolución se hacía por necesidad, pero el esquema dialéctico no explicaba su dinamismo real; finalmente, las dificultades de funcionamiento del capitalismo no parecían en forma alguna hacer necesario su hundimiento. Estos elementos acumulados y estas afirmaciones provisionales no podían encontrar su razón común más que en otra realidad donde las contradicciones no serían lógicas sino socio-económicas, donde se inscribirían las condiciones de la revolución en el sistema social y no sólo en la conciencia de los hombres donde el proletariado no volvería a ser la imagen de la alienación, sino el conjunto de productores desposeídos, enrolados en una situación objetiva que harían posibles sus intereses comunes.

La respuesta propuesta en *La ideología alemana,* únicamente será provisional; temas tan esenciales como la prioridad de lo económico, el conflicto de fuerzas productoras y de relaciones de producción, el estricto uso de un método dialéctico, no son más que esbozos. Pero es en esta imprecisión donde Marx se acerca a las intuiciones saint-simonianas. Efectivamente, sin llegar todavía a la constitución de los conceptos precisos de las

fuerzas productoras, relación de producción y régimen de producción, Marx se atiene aquí a una designación general de este objeto anteriormente reconocido como la misma realidad: los hombres reales, coincidiendo con su producción (aquellos que Saint-Simon llamaba los productores) que actúan colectivamente en el seno de una relación social implicada por las modalidades de la producción (en el seno de un sistema social según los términos de Saint-Simon). Realidad que se encuentra caracterizada por los dos conceptos esenciales de acción, de producción y de relaciones sociales o sistema social.

Las indicaciones de Marx sobre las «bases reales» que serían las condiciones de toda historia no carecen de una cierta imprecisión: serían, según las aproximaciones sucesivas, la «constitución física» del hombre, «las condiciones naturales» geográficas o climáticas, la división del trabajo cuyo desarrollo determinaría el nivel del desarrollo social, las fuerzas productoras, las «condiciones de vida» o la modalidad de los intercambios. Y es que, en este nivel de elaboración, no le importa todavía ordenar rigurosamente estos conceptos sino designar los caracteres generales de esta realidad nueva que Marx opone a la abstracción: el conjunto de los hombres reales productores de su existencia y coincidiendo con su producción. El concepto sintético que permite volver a pensar sobre las otras nociones es desde luego el de *praxis,* como lo indican las tesis sobre Feuerbach, con tal que se especifique inmediatamente esa práctica por el trabajo de producción. Marx no dice, efectivamente, que los medios de existencia o los instrumentos de producción determinen a los hombres sino más bien que los hombres dependen de las condiciones existentes en las que están situados en su actividad de producción [84]. Cuando indica que el desarrollo de las fuerzas productoras constituye la «base» del devenir, añade, como para dar una interpretación naturalista de esta proposición, que la fuerza productora no es más que el poder social nacido de la cooperación activa de los individuos [85]. Y si es verdad que la clase puede revistir el carácter de un poder objetivo dominando al individuo, también es verdad que ella puede intervenir en la historia como clase activa y revolucionaria. De esta forma los «datos» son, a la vez, las condiciones naturales y físicas, los instrumentos de producción, la división del trabajo, los modos de intercambios y la conciencia, con tal que todos estos elementos sean considerados como modalidades de la práctica productora de los hombres. Desde luego es esta práctica productora, base real de la historia, la que Saint-Simon designaba con el término de «industria», entendiendo por ello no los medios materiales de la producción, sino el conjunto de las actividades socialmente organizadas en cuyo desarrollo espontáneo basaba el devenir social en su totalidad. Así mismo Marx pudo, sin modificar su vocabulario, volver a los conceptos de Saint-Simon y subrayar que el «comercio» y «la industria» han determi-

84. *Ibíd.,* p. 18.
85. *Ibíd.,* p. 36.

nado los caracteres generales de los regímenes sociales [86], ya que en efecto Saint-Simon se esforzaba por demostrar que la historia no podía ser comprendida más que por las modalidades de la actividad de los hombres y la evolución de su producción socializada.

Y por lo mismo que Saint-Simon vinculaba orgánicamente las modalidades de acción a un tipo particular de «organización social», Marx asimila producción y producción social, demostrando que toda producción instaura modos de intercambios y tipos de relaciones sociales de la misma forma que se realiza a través de estas condiciones sociales. Como lo demuestra la importancia de la división del trabajo, que esencialmente es, en este texto, la división social del trabajo, no se puede disociar la producción de las modalidades sociales de la producción. Marx vuelve aquí a la ecuación que Saint-Simon había propuesto entre el modelo de actividad y el modelo social de actividad, postulando que a un tipo de producción colectiva correspondería necesariamente un cierto tipo de organización social.

Es a este nivel, en este lugar en el que las relaciones sociales y las actividades productoras se coordinan o se oponen, donde Saint-Simon y Marx sitúan las rupturas revolucionarias. Esbozando una tipología de las sociedades según su forma de propiedad, Marx describe las relaciones que unen, en estos tipos sociológicos, la división del trabajo y la propiedad, y demuestra que estas sociedades conservarán su estabilidad mientras que las formas del trabajo y la «estructura social» conserven una relación orgánica [87]. Y de la misma forma que Saint-Simon explicaba la revolución y su necesidad por la contradicción entre las nuevas formas de producción y la antigua estructura social, Marx sitúa la revolución en el acontecimiento de la contradicción entre el trabajo y la estructura. Pero es también en el lugar donde las fuerzas se convierten en clases sociales conscientes y actuantes, donde, para Saint-Simon las clases productoras deben destruir el orden social feudal, y donde para Marx las clases trabajadoras deben abolir el régimen de la propiedad privada. La historia no es pues el relato nítido que era la historia del Hombre o el devenir de la idea, es esta historia concreta la que es necesario relacionar con la historia de la naturaleza, como Saint-Simon lo había indicado en su *Memoria sobre la ciencia del hombre* [88].

Marx se niega a privilegiar aquí un «poder» motriz de la historia [89]; puede considerarse las transformaciones de la división del trabajo como un elemento esencial del cambio histórico, pero es necesario también subrayar la importancia del maquinismo, los cambios demográficos y la extensión de la demanda de los bienes de consumo [90]. Como Saint-Simon, Marx

86. *Ibíd.*, p. 49.
87. *Ibíd.*, pp. 20-24.
88. *Ibíd.*, p. 15, en nota, p. 49.
89. *Ibíd.*, p. 53.
90. *Ibíd.*, p. 64.

concede la mayor importancia a las invenciones científicas y técnicas [91], sugiriendo de esta forma que la historia no se desarrolla necesariamente a partir del antecedente sino que debería, por el contrario, ser comprendida como un movimiento de creación. En este sentido la sociedad civil es el «fundamento de toda la historia» [92] o, como Marx escribirá más tarde, el «hilo director» a partir del cual la totalidad de lo social debe pensarse: es, no la causa determinante, sino el lugar espontáneamente organizado del trabajo colectivo, donde se insertan las acciones repetitivas e innovadoras, donde los instrumentos son utilizados por los hombres y sin embargo, se imponen a ellos, lugar que se convierte, en el mundo moderno, en el de la industria.

Volviendo a encontrar el objeto de la reflexión saint-simoniana, la sociedad civil como lugar de acciones sociales esenciales, Marx encuentra simultáneamente el problema de las determinaciones y responde de forma idéntica. No es en la sociedad civil donde se sitúa la relación de determinación: ni la máquina, ni la división del trabajo, ni el tipo de propiedad son retenidos a título de condicionantes decisivos. La relación de determinación se encuentra emplazada entre la sociedad civil, lo que será posteriormente la infraestructura, y por otra parte el Estado y las ideologías. Y desde este momento Marx encuentra las dificultades que no había dejado de encontrar Saint-Simon: si el Estado no es más que una formación derivada, será necesario explicar de qué forma entra en contradicción con la sociedad civil, y si las filosofías no son más que ideologías sin consecuencias [93] y sin autonomía, será necesario explicar de qué forma la teoría revolucionaria puede tener el privilegio de participar en la acción social.

Vemos como la oposición tradicional entre el utopismo que se le ha asignado a Saint-Simon y la cientificidad que se atribuye al pensamiento de Marx es débil. Y por lo mismo no se puede rechazar sin matizar el pensamiento de Saint-Simon en una metodología espontánea donde la reflexión crítica estaría ausente. Sin duda existe en la investigación de Marx una exigencia de rigor, una conciencia crítica del concepto que no se puede encontrar en Saint-Simon. Pero interesa subrayar que se efectúa una ruptura más profunda más allá de Marx y por la obra de Saint-Simon, en el movimiento que repudia las cuestiones de la filosofía, constituye el objeto de la ciencia del hombre, y busca sus puntos de aplicación en la práctica social. En esta ruptura se ha instaurado una nueva ciencia donde se enraiga la problemática de Marx.

91. *Ibid.*, p. 52.
92. *Ibid.*, p. 41.
93. *Ibid.*, p. 26.

Capítulo Segundo

LA CRÍTICA SOCIAL DE LA ECONOMÍA

La aprobación entusiasta que Marx expresa en *La sagrada familia* para la primera *Memoria* de Proudhon se justifica por su anterior evolución. Desde 1840 a 1845, la obra de Proudhon se ha inscrito, en cierta manera, como preámbulo al itinerario de Marx, formulando una denuncia que no iba a ser plenamente aceptada más que al final de sus obras de juventud. Desde 1842, Marx subraya el interés de la crítica proudhoniana [1] y, algunos meses más tarde, su conversión al socialismo, sin estar únicamente determinada por la lectura de una sola obra, corresponde a una larga adhesión a las tesis de Proudhon. Pero, al escribir los *Manuscritos de 1844,* intentaba pensar la denuncia de la propiedad privada a través de la problemática de la antropología filosófica. No es hasta después de haber abandonado este proyecto que escribiría la vigorosa defensa de Proudhon contra la traducción de Gerard Bauer. Esta defensa se sitúa entonces después de la redacción de los *Manuscritos de 1844,* en este período se elabora la metodología que se expondrá en *La ideología alemana* y en la que participa directamente el escrito de Proudhon. En el curso de este período, Marx encuentra en el análisis proudhoniano los temas generales de esta nueva metodología que volverá a emprender por su cuenta y que permitirá pensar socialmente las contradicciones de la economía política. Como modelo de esta nueva problemática, el escrito de Proudhon puede parecerle entonces, no sólo como un manifiesto revolucionario del proletariado, sino más bien como una crítica científica, un examen «absoluto al mismo tiempo que científico» de la economía política, haciendo posible por vez primera «una verdadera ciencia de la economía nacional» [2].

1. «...los trabajos tan penetrantes de Proudhon...», *A propos du communisme* (1842), Costes, *Œuvres phil.*, t. V, p. 115.
2. *La sainte famille,* Costes, *Œuvres phil.*, t. II, p. 53.

Cualquiera que sea la violencia de las polémicas posteriores, Marx proseguirá efectivamente la problemática dada por Proudhon en su *Memoria*, sobre la propiedad: pensar las leyes de la economía capitalista en su estructura social, descubrir las contradicciones que entrañan por la separación del trabajo y del capital, demostrar que la contradicción social lleva en sí la necesidad de la revolución.

1.° Al hacer de la propiedad privada un robo efectuado por el capital en detrimento del trabajo, o, en otros términos, un robo efectuado por los capitalistas contra los trabajadores, Proudhon había sustituido una relación económica por una relación social, demostrando, en una forma polémica, que la relación económica no era más que una apariencia que recobra la realidad de una estructura social. El análisis de la fuerza colectiva, al restituir únicamente a los trabajadores la creación del valor y al explicar el beneficio por la alienación de la producción colectiva, no pone en presencia de los fundamentos de la actividad económica más que a los hombres, es decir a dos clases que encarnan, la una al Capital y la otra al Trabajo. Como lo expondrá todavía mejor el análisis de las contradicciones socioeconómicas en el *Sistema de las contradicciones* el objeto de Proudhon es admitir las conclusiones de los economistas y, en realidad, las conclusiones de la escuela ricardiana, para considerarlas en la estructura social del régimen de la propiedad privada. Es en este sentido, y en el seno de un análisis sociológico del capitalismo donde las nociones de robo o de alienación no son fórmulas polémicas sino más bien los conceptos científicos que tenían por objeto desvelar la relación real de los agentes de producción.

Es desde luego esta nueva metodología que Marx destaca en *La sagrada familia* y que en lo sucesivo va a elucidar. Proudhon ha efectuado «de una vez para siempre» el paso de la inconsciencia a la conciencia, es decir, el paso de la ilusión de los economistas a la verdad de las relaciones sociales [3]. Mientras que los economistas reconocen las consecuencias humanas del sistema de la propiedad cuando descubren un abuso particular, luego se sustraen a este examen disociando el dominio de la economía del de las realidades sociales, Proudhon va hasta el final de esta confrontación, restituyendo a la propiedad privada su pleno significado. Desde entonces se invierten las relaciones de lo real y de la apariencia: la relación social no es lo aparente sino lo real mismo que funda la apariencia de la economía. Inversión metodológica decisiva que, a la vez, lleva a la conciencia la realidad humana de la economía de la propiedad, reflexiona sobre todos los conceptos de la economía política en su realidad concreta y de esta forma hace posible no sólo la crítica de la economía sino también la verdadera ciencia de la economía.

Es este proyecto crítico y científico el que recogía Marx en los *Ma-*

3. «Proudhon ha terminado, de una vez por todas, con esta inconsciencia. Ha tomado con seriedad la apariencia humana de las relaciones económicas, y la ha opuesto netamente a su realidad no humana», *ibid.*, p. 55.

nuscritos de 1844: partir de las premisas de la economía política, aceptar su lenguaje y sus conclusiones, y confrontarlas con las consecuencias sociales reales, la miseria de las clases obreras, la división de la sociedad en dos clases, la de los propietarios y la de los trabajadores [4]. Pensaba entonces proseguir y superar la crítica proudhoniana al dar de la propiedad privada una explicación general mediante la alienación del trabajo. Esta explicación volvía bajo una forma filosófica, al tema proudhoniano de la apropiación de las fuerzas colectivas, y, bajo esta forma, debía ser rechazada por el abandono de la problemática filosófica.

Sólo es, realmente, en *El Capital,* donde Marx debía exponer todas las consecuencias del método proudhoniano. Se trata, efectivamente, como Proudhon había empezado en 1840, de desvelar, más allá de la apariencia de los cambios económicos, la realidad de una relación social que recibirá su inteligibilidad en el nivel de la actividad de producción. Los conceptos fundamentales de la economía, mercado, valor, moneda, plusvalía, capital, serán el objeto de una reflexión crítica teniendo como principio demostrar que constituyen otros tantos términos ilusorios donde la realidad debe ser descubierta en otro nivel, en el de las relaciones sociales.

Las primeras páginas de *El Capital* consagradas al concepto de mercancía ilustran este trato sociológico de una noción económica. Respondiendo al problema tradicional del valor y del intercambio de las mercancías, Marx responde a esta cuestión preliminar convirtiendo a la mercancía en la cristalización de una «substancia social común» [5]. El valor de cambio no pudiendo provenir ni del valor de uso ni de la arbitrariedad de las transacciones, tiene por origen la actividad humana, el tiempo de trabajo que los hombres consagran a la fabricación de un producto. En tanto que cristalizaciones de una misma substancia, resultados de un dispendio de la fuerza humana, las mercancías son consideradas valores y pueden ser objeto de un cambio indefinido. Esta indicación permanece todavía ambigua: podría ser, efectivamente, que el trabajo fuera concebido como una propiedad particular del productor individual, una habilidad que podría exigir un precio y guardaría por sí misma un valor. No es nada de ello. El trabajo no se mide por la habilidad o el saber-hacer personal sino exclusivamente por el tiempo, por el tiempo socialmente necesario para la producción de la mercancía en una sociedad dada y en una época dada [6]. Esta sola definición, que efectivamente debe ser primera pues fundamenta la definición de todos los otros conceptos de la economía, denuncia inmediatamente las ilusiones de los economistas que prestan a las mercancías un valor en sí mismas, exterior a la relación social. La mercancía se presenta a la conciencia ingenua como portadora de un valor, como si guardara en sí misma su precio, y el fetichismo de la mercancía encuentra en esta ilusión su origen. Pero la crítica del valor denuncia esta fantasmagoría. El valor es

4. *Manuscrits de 1844,* Ed. Sociales, 1962, p. 55.
5. *Capital,* París, Ed. Sociales, trad. J. Roy, 1948, libr. I, t. I, p. 54.
6. *Ibíd.,* libr. I, t. I, p. 55.

social en el sentido de que no puede manifestarse más que en las transacciones a diferencia del valor de uso, pero sobre todo es social en el sentido de que no ha salido más que de la aportación de un trabajo socializado[7]. Este trabajo, realizado durante la producción y depositado en el objeto, no podría ser medido en términos individuales: la rapidez o la lentitud del trabajador individual no importa más que estadísticamente para la cuantificación del valor; las relaciones se igualan en un medio y el valor no se fija más que según el tiempo social medio, el tiempo medio de trabajo necesario para la fabricación del objeto en una sociedad particular. Pero el valor es social y exclusivamente social en un tercer sentido: la definición del valor no se realiza totalmente en su verdad más que en esta sociedad histórica que es la sociedad capitalista. En una sociedad precapitalista donde domina la producción familiar, los cambios son reducidos o casi inexistentes: el valor de cambio no se constituye o queda limitado a un sistema de trueque. No es sino en la sociedad mercantil donde todos los objetos, cualesquiera que sean, pueden ser introducidos en el juego de los cambios y metamorfoseados en valor; no es sino en el sistema social del capitalismo donde se crea esta realidad particular que es la mercancía con las ilusiones y los fetichismos que va a comportar. Detrás de la mercancía que se presenta como una cosa es necesario encontrar la vida, el trabajo vivido convertido en trabajo materializado; detrás de la máscara de las cosas es necesario descubrir el trabajo colectivo.

2.° Al desvelar el significado social de la propiedad privada, Proudhon había demostrado simultáneamente el carácter conflictivo y contradictorio de las relaciones sociales en el seno del capitalismo. El robo operado por el Capital contra el Trabajo desgarra la sociedad en dos términos antinómicos que se encuentran, en el régimen de la propiedad, necesariamente dependientes el uno del otro y necesariamente dirigidos el uno contra el otro: la unidad del sistema es la unidad de estas oposiciones.

Marx debía comprender tanto mejor la fecundidad de este análisis en cuanto su formación hegeliana le preparaba a pensar dilécticamente y a descubrir las dinámicas en las contradicciones. Pero encontraba en la obra de Proudhon una crítica concreta de la dialéctica especulativa: la oposición de los propietarios y de los no-propietarios no es en absoluto el resultado de un devenir lógico o el momento de una historia de la conciencia, no se inscribe más que en la práctica social y es a partir de esta contradicción real que la inteligibilidad deberá buscarse. Como Marx lo escribirá en *La sagrada familia,* la propiedad y la no-propiedad no se relacionan con la «consa-

7. «Si se recuerda, sin embargo, que los valores de las mercancías no tienen más que una realidad puramente social, que no lo adquieren más que en tanto que ellas son expresiones de la misma unidad social, del trabajo humano, es evidente que esta realidad social no puede manifestarse más que en las transacciones sociales», *ibid.*, p. 63.

gración metafísica», se inscriben en la realidad de la sociedad burguesa [8]. Intentará entonces en los *Manuscritos de 1844,* considerar esta dialéctica a partir de la alienación del sujeto; en *La ideología alemana,* por el contrario, hará de ella definitivamente el fundamento de la intelección de la sociedad.

Se puede notar aquí que este descubrimiento de la contradicción social no aparece, en el camino de Marx, como una conclusión del pensamiento hegeliano. Marx aprende de un conjunto de experiencias concretas, de la lectura de los socialistas y de Proudhon en particular, la realidad social de la contradicción, la división conflictiva de la sociedad en términos antagónicos. Además, si Proudhon ha podido ser informado de la existencia de la obra hegeliana antes de 1840, no es en esta fecha cuando se inquieta por buscar en ella una enseñanza metodológica; es en otras fuentes donde es necesario buscar las primeras fórmulas de las contradicciones sociales. Por el contrario, Marx descubre, en una obra independiente de la problemática hegeliana, un contenido sociológico dialéctico que está particularmente preparado para comprender y para tratar con más rigor lógico del que hubiera podido hacer el propio Proudhon.

Marx va a volver a tomar este tema de la contradicción real en el doble sentido económico y sociológico que Proudhon le había dado. En el nivel del análisis económico, Proudhon había creído demostrar que una contradicción desgarraría necesariamente el sistema de la producción en lo que comportaba simultáneamente de acumulación de riqueza y de extensión de miseria: la estructura de la apropiación privada renovando indefinidamente el retorno del beneficio colectivo sostendría y profundizaría necesariamente el abismo entre la riqueza y la miseria. En los *Manuscritos de 1844,* sin proponer todavía una explicación elaborada de esta contradicción fundamental, Marx afirma su realidad y su necesidad en el interior de la alienación del trabajo: cuanta más riqueza crea el obrero, más se intensifica su miseria; cuanto más se exterioriza el obrero en su trabajo, más este mundo objetivo se hace poderoso y empobrece su propio mundo [9]. Los análisis de *El Capital* aportarán una versión mucho más compleja de esta contradicción, pero las reservas no modificarán el significado esencial ya que el desarrollo del capitalismo engendrará, por la concentración de los capitales, la extensión del asalariado, el sostenimiento del ejército de reserva industrial, un abismo creciente entre la acumulación de los capitales y la desposesión obrera.

Y, por lo mismo que en el análisis proudhoniano, la contradicción del régimen de la propiedad es coextensiva de una contradicción social entre dos clases económicas, el objeto de Marx será demostrar la existencia de una relación necesaria entre las contradicciones económicas y la oposición de las clases. Sin embargo, es en *La ideología alemana* donde esta contra-

8. *La sainte famille,* COSTES, t. II, p. 63.

9. «La miseria del obrero está en razón inversa con el poder y la riqueza de su producción», *Manuscrits de 1844,* p. 55.

dicción económico-social está plenamente reconocida en su esencialidad: en los *Manuscritos de 1844,* Marx procurará dar un significado filosófico a esta contradicción refiriéndola a la objetivación y a la alienación del hombre en tanto que ser universal. Desde entonces tiende a alejarse de las fórmulas proudhonianas, a desplazar la dialéctica de la contradicción del nivel social a la experiencia subjetiva. Y si subraya, en *La sagrada familia,* el carácter realista o «racionalista» [10] de la contradicción proudhoniana es al formular una crítica de su interpretación anterior. Efectivamente es en esta contradicción, a la vez económica y social, donde deberán ser estudiadas las dinámicas del capitalismo y descubrirse los procesos por los cuales las clases se constituirán como objetos o agentes de su transformación.

3.° Si Marx podía ver en la primera *Memoria* un análisis científico de la propiedad privada, también encontraba allí un panfleto político y moral, una defensa violenta de las clases explotadas. Proudhon yuxtapone a su descripción de la condición obrera la expresión de su indignación moral contra esta situación. La violencia del estilo designa a la vez la necesidad de la condición proletaria en el cuadro de la apropiación capitalista y el carácter rebelde de esta condición. Marx encuentra, en los *Manuscritos de 1844,* esta misma forma de reflexión que asocia en un mismo movimiento la descripción y la indignación: el obrero no es solamente víctima de una explotación económica, es alcanzado en su mismo ser por la degradación y la deshumanización que hace pesar sobre él el sistema de la apropiación. La alienación no es únicamente una situación límite de la experiencia humana, sino, concretamente, la situación en la que el hombre es desposeído del señorío de su trabajo, desposeído de sus obras, reducido a la esclavitud y al hambre [11]. Desde este punto de vista la noción de una esencia del hombre juega, en los *Manuscritos de 1844,* el papel que juegan la justicia y el derecho en la *Memoria* de Proudhon: de la misma forma que Marx toma como modelo la imagen de la totalidad humana para denunciar la inmoralidad del régimen de la propiedad, Proudhon apela al principio de la igualdad para condenar un sistema social y una ciencia económica en la que la condición del asalariado es posible y justificable. Cualesquiera que sean las divergencias entre estos presupuestos tienden a crear una misma indignación rebelde.

Y sin duda, esta condenación moral cederá el lugar en *El Capital* a una sátira contenida, pero el objeto del escándalo quedará en lo que Proudhon había designado en su crítica de la propiedad: la separación del capital y del trabajo que engendra la explotación del trabajo y su servilismo. Y de la misma forma que Proudhon señalará esta separación al evocar un período del pasado donde una propiedad limitada correspondía a las necesidades colectivas, Marx evocará un comunismo primitivo en el que el trabajo estaba directamente adecuado a las necesidades individuales y

10. *La sainte famille,* t. II, p. 50.
11. *Manuscrits de 1844,* pp. 57, 59, 72, 101.

sociales. Y por estas dos críticas de la alienación económica y de la separación se anunciará un proyecto revolucionario dirigido contra el mundo de la división: se trata, no de modificar las estructuras políticas o de reformar las regulaciones económicas, sino de restituir a los productores, es decir, a la sociedad en su conjunto, todas las fuerzas económicas alienadas por el régimen de la apropiación.

4.° Finalmente, como indica en *La sagrada familia,* Marx encuentra en la primera *Memoria* la teoría de la producción del proletariado como clase revolucionaria. Marx atribuye a Proudhon esta concepción dialéctica de la historia según la cual la propiedad privada engendraría necesariamente su negación en el proletariado, creando así las condiciones de su desaparición [12]. Es tratando a Proudhon que Marx expresa con algunas fórmulas su teoría general del proletariado revolucionario, clase originada necesariamente por el desarrollo de la sociedad burguesa, clase que encuentra su acción histórica irrevocablemente trazada en su propia situación y que deberá, al librarse de su condición, destruir todas las condiciones de la sociedad burguesa y destruirse a sí misma en tanto que clase.

En realidad, Marx propone sobre este punto una libre interpretación de Proudhon. Sin duda, estas conclusiones pueden ser deducidas de la primera *Memoria,* y efectivamente, Proudhon se expresa en fórmulas comparables desde 1848, pero en 1840 no exponía de forma tan precisa una teoría de la acción del proletariado. De las dos contradicciones, económica y revolucionaria, es sobre todo en la primera donde pondrá el acento: por su análisis de las «imposibilidades» de la propiedad, intentará demostrar sobre todo que el desarrollo de la propiedad destruye sus propias condiciones, tiende a imposibilitar el trabajo, sin el que no puede subsistir. Precisamente como indica Marx, Proudhon enrola la historia de la propiedad en un proceso de autodestrucción. Lleva más lejos su razonamiento, haciendo a la vez del trabajo el agente de destrucción de la propiedad [13] y la fuerza activa llamada a suplantarla. Marx estaba pues acostumbrado a concluir, volviendo a los mismos términos de Proudhon, que el trabajo, es decir, el trabajador, constituye el principio negativo y revolucionario llamado a destruir las condiciones que le originaron.

Sin embargo, Proudhon rechaza esta conclusión. Si ha demostrado que las fuerzas del trabajo son fuerzas reales destinadas a suprimir la alienación de la propiedad, rehuye asimilar sin matices el trabajo y el proletario. En particular, no establece en este texto, una relación necesaria entre el extremo del desposeimiento y la radicalidad de la acción revolucionaria; no piensa que la situación de explotado comporte necesariamente una toma de conciencia revolucionaria. Cuando Marx asocia directamente, en los

12. *La sainte famille,* t. II, pp. 60-63.

13. «Todo trabajo humano resulta necesariamente de una fuerza colectiva, toda propiedad se convierte, por la misma razón, en colectiva e indivisible: en términos más precisos, el trabajo destruye la propiedad», *Premier Mémoire,* p. 346.

escritos de este período, la agravación de la condición proletaria y la conciencia revolucionaria de esta condición, Proudhon hace esta relación problemática y queda poco explícito sobre los medios prácticos para destruir el régimen de la propiedad.

En realidad, en *La sagrada familia,* Marx no toma conciencia de las oposiciones que le separan ya de Proudhon y que pueden aparecernos en la confrontación de los escritos de este período. Éstos no se sitúan en el nivel de los métodos y los análisis sociológicos, sino esencialmente en la formulación de los proyectos revolucionarios. El extremo interés que induce a Marx al descubrimiento proudhoniano de las contradicciones socioeconómicas le hace negligir las conclusiones prácticas que sin embargo son desarrolladas en las últimas páginas de *¿Qué es la propiedad?* En particular, Marx no señala los pasajes, sin embargo explícitos, sobre la anarquía. Y de la misma forma, las reticencias que comparte con Proudhon con respeto al comunismo «vulgar» [14] le hacen negligir los pasajes en que Proudhon expone ya su crítica de la «comunidad» y anuncia su teoría de la asociación económica. Las oposiciones doctrinales, más que los descubrimientos metodológicos, debían comportar la ruptura de 1846 y provocar la crítica del *Sistema de las contradicciones.*

De la misma forma que la apología de la primera *Memoria* conducía a Marx a olvidar las oposiciones que ya le separaban de Proudhon, la vehemente crítica le conduce a negligir, en la *Miseria de la filosofía,* todo lo que le relaciona. Estas extremas contradicciones no son inteligibles más que cuando se hace aparecer, más allá de las fórmulas de la polémica, un conjunto de teorías comunes en el seno de las cuales las divergencias serán particularmente agudas. Efectivamente, si se confronta el *Sistema de las contradicciones* con *El Capital* y no con la obra que le responde, se percibe más claramente qué teorías económicas y sociales les son comunes. Desde este punto de vista, la obra de Proudhon, lejos de constituir un conjunto de errores rechazados, marca, en la evolución del pensamiento de Marx, un momento importante: el momento de una formulación metodológica, pero también el descubrimiento de una audaz tentativa que efectuará un modelo en la redacción de *El Capital.*

Marx formula contra el método del *Sistema de las contradicciones* dos reproches esenciales: en primer lugar, ignorar la realidad del desarrollo histórico y en segundo lugar volver falazmente a la terminología hegeliana.

Desde las primeras líneas de la *Miseria de la filosofía,* Marx critica el método histórico que utiliza Proudhon para distinguir el valor de uso y el valor de cambio y para explicar la naturaleza económica del intercambio [15]. Ignorando la historia real que han atravesado las formas de transacción a través de las sociedades sucesivas, Proudhon haría del cambio una

14. *Manuscrits de 1844,* pp. 85-87.
15. *Misère de la philosophie,* COSTES, 1950, pp. 29-44.

pura abstracción que reposa sobre el libre arbitrio de los productores y de los consumidores. Un método tal, olvidando la génesis de las relaciones económicas, tendría como significado negar la historia y hacer de las categorías de una sociedad particular principios eternos [16]. A esta abstracción intemporal Marx opone un análisis histórico de las diferentes formas del cambio que haría aparecer la originalidad de la sociedad burguesa en la que todas las cosas, materiales o morales, son convertidas en valores banales y en materia de tráfico. Sin embargo, esta primera crítica se aplica difícilmente al conjunto de la obra de Proudhon: uno de los objetivos esenciales del *Sistema de las contradicciones* es precisamente demostrar el carácter transitorio y necesariamente provisional del régimen económico basado en la apropiación privada. La evocación de las formas pasadas de propiedad tiene como función recordar que las contradicciones económicas son un fenómeno nuevo cuya desaparición se inscribe en un devenir necesario. Y Proudhon formula contra la economía política clásica el reproche que repetirá Marx, el de ignorar el carácter histórico de las leyes económicas y de creer en la perennidad de las relaciones provisionales. Pero en el *Sistema de las contradicciones,* Proudhon elige hacer abstracción de la evolución histórica para pensar el sistema en la actualidad de sus contradicciones. Suponiendo conocida una evolución que no será recordada más que en la ocasión de los análisis particulares, tal como la historia de la propiedad, se propone describir el funcionamiento actual del sistema y demostrar que todos sus elementos están orgánicamente ligados y mutuamente en dependencia. Marx piensa entonces que el abandono de la exposición histórica lleva a recurrir a una sucesión abstracta surgida del devenir de la razón pura: el analista se encontraría obligado a elegir entre el método histórico y la abstracción deductiva [17]. Proudhon había abierto precisamente otra vía: la de un análisis estructural de las contradicciones consideradas en la actualidad de su funcionamiento y es en esta problemática donde se plantea la cuestión del orden de las épocas. Al dilema planteado por Marx de elegir entre la sucesión histórica y la logomaquia, Proudhon responde que las categorías pueden ser examinadas según otro método que subrayará cuáles son, en una sociedad dada, contemporáneas [18]. Se impondrá entonces el elegir un orden de exposición ya que será necesario hablar sucesivamente de los objetos que no son sucesivos. Y, por lo mismo, en un sistema en el que todos los elementos son coexistentes y contradictorios es imposible tomar como punto de partida un elemento simple artificialmente distinto. En el camino del *Sistema de las contradicciones* la propiedad, de la cual

16. *Ibíd.,* p. 136.
17. «Pero desde el momento que deja de seguirse el movimiento histórico de las relaciones de producción cuyas categorías no son más que la expresión teórica... se está forzado a asignar como origen de estos pensamientos el movimiento de la razón pura», *ibíd.,* pp. 121-122.
18. Cf. la anotación de Proudhon: «...ya que en la sociedad todo es, como quien dice, contemporáneo», *ibíd.,* p. 121.

Proudhon podía hacer la base o el origen de la unidad compleja, no es examinada más que después de varias series de dialécticas como para subrayar que lo simple no es originario y no debe ser examinado más que en la totalidad que define su lugar en el seno de las contradicciones. Es desde luego este método el que tomará Marx en *El Capital* eliminando las ambigüedades del vocabulario proudhoniano. Renunciará entonces, y contrariamente a las afirmaciones de *La ideología alemana* y de la *Miseria de la filosofía,* a la exposición diacrónica para sustituirla, según el modelo propuesto por Proudhon, por la descripción del sistema capitalista en la actualidad de sus contradicciones. El pasado no intervendrá más que a título de explicación provisional, el recuerdo de la acumulación primitiva que responde al capítulo de Proudhon sobre el origen de la apropiación. De la misma forma se planteará el problema del orden de exposición ya que ningún elemento simple podrá estar aislado: el intercambio de las mercancías será elegido para introducir el estudio de *El Capital* no como el elemento, sino como el «misterio» [19] cuyo desvelamiento llevará a la total descifración del sistema.

Pueden construirse análogas características con respecto al hegelianismo de Proudhon. Marx reprocha, a la vez, al *Sistema de las contradicciones* el apelar a la deducción conceptual y el sustituir las relaciones de contradicción por las relaciones de complementariedad que oponen las ventajas y los inconvenientes [20]. Sin embargo, como hemos intentado demostrar, estas críticas no atañen más que a fórmulas provisionales de Proudhon y no al sentido de su metodología. Su intención no es, en forma alguna, el describir un origen lógico de las épocas económicas, sino desvelar la lógica del sistema demostrando así que la contradicción no es únicamente una ley del pensamiento sino la forma misma de la realidad económica. En este sentido, puede afirmar el valor del método dialéctico, modo de acercamiento a un objeto en sí mismo contradictorio. En realidad cuando Proudhon sostiene que el conjunto del régimen de la propiedad debe ser pensado como una lógica de las contradicciones y sus elementos como términos antinómicos, no piensa que la lógica de las contradicciones sea suficiente para aprehender el conjunto de los fenómenos. Describiendo la institucionalización de la propiedad, evoca un sistema social anterior en donde los términos sociales no eran todavía contradictorios y donde la pequeña propiedad era esencialmente funcional y adaptada a las necesidades colectivas; y de la misma forma, al subrayar la utilidad de la competencia, los equilibrios para constituir grupos de productores autónomos, apela a los diferentes modelos lógicos de la lógica de las contradicciones. Como lo subrayará más claramente su evolución posterior, la complejidad de lo social impone apelar a modelos lógicos diferenciados.

Marx debía encontrar, en gran medida, una problemática análoga en *El Capital*. Parece considerar, efectivamente, en su crítica del método

19. *Capital,* París, Ed. Sociales, trad. Joseph Roy, 1948, libr. I, t. I, pp. 63, 84.
20. *Misère de la philosophie,* observación 4.ª, pp. 129-132.

proudhoniano, que todo recurso a la obra hegeliana introduce una mixtificación al sustituir el análisis concreto por las ilusiones de un devenir de la razón pura. Ya *Miseria de la filosofía* y *La ideología alemana* se inscriben en este período de su camino intelectual en el que el cuidado de deshacerse de las preocupaciones pasadas le lleva a rechazar toda referencia a la epistemología filosófica. Al estudiar, por el contrario, las contradicciones y el desarrollo del régimen capitalista, debía reconocer el valor de la lógica hegeliana [21] y reencontrar de esta forma el proyecto de Proudhon. Una parte del vocabulario del *Sistema de las contradicciones,* idea, esencia, substancia, será tomado desde entonces sin sospecha de formalismo. Marx se esforzará entonces por demostrar el carácter contradictorio de la realidad económica y por hacer de la dialéctica la forma misma de las relaciones sociales. Pero evitará, como Proudhon, reducir la realidad a esquemas de contradicciones. Efectivamente, las divergencias entre la lógica proudhoniana y la lógica marxista aparecerán especialmente en las conclusiones políticas de los sistemas: por el contrario, en el nivel de los análisis económicos Marx y Proudhon son inducidos, uno y otro, a reconocer la pluralidad de las relaciones lógicas en el seno del sistema de las contradicciones. Ni las relaciones funcionales, ni las relaciones de complementariedad están ausentes de los análisis de *El Capital*: será necesario apelar a ello para comprender, por ejemplo, las funciones de la moneda, los papeles económicos del Estado, y para describir las relaciones entre las fuerzas de producción y las relaciones de producción en una misma fase de equilibrio entre estos dos niveles. Como ya lo había demostrado la obra proudhoniana, no se trata de hacer de todas las sociedades sistemas de contradicciones, sino, por el contrario, demostrar que las contradicciones siguen a un período de equilibrio relativo y anuncian una sociedad en las que ellas son llamadas a desaparecer o a transformarse radicalmente.

De esta forma, la vehemencia de las críticas no debe hacer olvidar ni la identidad de un proyecto fundamental ni el hecho de que Proudhon ofreciera un modelo de lo que Marx busca posteriormente con más rigor. Efectivamente, la ambición de Proudhon era demostrar el carácter unitario y sistemático de la economía, demostrar que los fenómenos parciales, tales como los impuestos, o la balanza del comercio exterior se relacionan necesariamente con la unidad del sistema y que, por otra parte, este sistema, lejos de ser armonioso, como lo pretendían los economistas conservadores, está desgarrado por insuperables contradicciones. Proudhon y Marx se esfuerzan por demostrar que la contradicción fundamental que permite hacer inteligibles las antinomias particulares no manifiesta exactamente regulaciones económicas, sino una estructura social, una oposición esencial entre la propiedad y la no-propiedad, entre el capital y el trabajo, o, en otros términos, entre los capitalistas y los trabajadores. De la misma forma que Proudhon rehúsa definir el Capital por sus propiedades particulares y

21. *Capital*, postface de la 2.ª ed. alemana, libro I, t. I, p. 29.

hace aparecer, más allá de las relaciones económicas, las antinomias sociales que posibilitan su constitución [22], Marx precisa que ningún instrumento es en sí mismo y por naturaleza un capital. Ninguna objetivación del trabajo pasado es en sí un capital, pero se convierte en ello al introducirse en las relaciones sociales específicas, relaciones de clase y de explotación, que son las relaciones de clase en la sociedad capitalista [23]. Para que el capital se deba a este poder singular de reproducirse, para que el proceso del trabajo pueda engendrar una plusvalía, es necesario, en principio, que la sociedad esté dividida en dos clases de las cuales una es detentadora de los medios de producción y la otra tiene como única propiedad su fuerza de trabajo que se ve obligada a vender a los propietarios. Para el autor del *Sistema de las contradicciones,* como para el de *El Capital,* se trata de denunciar, más allá de las apariencias de una relación entre objetos, la realidad de las relaciones sociales, y realizar de esta forma, como escribía Proudhon en 1845, «una crítica general de la economía política bajo el punto de vista de las antinomias sociales» [24].

Es en el cuadro de esta metodología común donde Marx debía encontrar el tema central de *El Capital,* la teoría de la plusvalía, y encontrar de esta forma en la primera *Memoria* sobre la propiedad una de las fuentes de todo su análisis. Efectivamente, la denuncia proudhoniana de la apropiación había demostrado que la crítica debía llegar menos sobre el hecho de la propiedad que sobre esta facultad singular del capital de reproducirse a sí mismo, de aportar una ganancia o, en otros términos, un beneficio, concluyendo la demostración diciendo que este beneficio no podía tener otra fuente que el trabajo realizado por los trabajadores. Los obreros no eran pues las víctimas de un sistema que opondría a pobres y a ricos, sino más bien únicamente los productores del beneficio y de la riqueza, explotados, robados, de lo que eran creadores. De esta forma, se denunciaba, no un régimen de injusticia, sino un régimen de explotación y de violencia cuya clase parásita vivía del trabajo realizado por otra clase. La teoría de la plusvalía precisa y profundiza este análisis socio-económico y reemprende sus postulados: las teorías del valor-trabajo, del salario y de la apropiación [25].

1.° Proudhon y Marx basan este análisis en el mismo principio de la determinación del valor por el trabajo consagrado a la fabricación del producto. Las primeras páginas de *El Capital* vuelven a la argumentación del

22. «La idea de capital indica una relación esencialmente social», *Intérêt et principal, Mélanges,* Lacroix, t. XIX, pp. 188-189.

23. «El capital no es un objeto sino una relación social», *Capital,* libr. III, t. II, p. 193.

24. A Bergmann, 19 de enero de 1845, *Correspondance,* t. II, pp. 175-176.

25. Cf. Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique,* París, Gallimard, 1967, pp. 160-163.

Sistema de las contradicciones: el valor de cambio de una mercancía no puede provenir de su valor de uso que no es más que su condición y no su constitutivo, no puede tampoco, aparte de circunstancias excepcionales, ser producido por las leyes de la oferta y de la demanda que no producen más que una oscilación en el precio de producción; la única característica común de las mercancías reside en el hecho de que ellas son productos de trabajo, «cristales» de esta sustancia social común [26]. Proudhon y Marx consideran que este principio ha sido suficientemente demostrado por los economistas y en particular, por Adam Smith y Ricardo: desde luego se trata de sacar consecuencias y demostrar qué relación se esconde en el seno de las antinomias sociales. Como escribe Marx al comentar la primera *Memoria*: la aplicación rigurosa del principio de Adam Smith restituye a los productores su verdadero papel y los designa como el elemento decisivo de la actividad social [27] Desde entonces se encuentra dada la paradoja fundamental sobre la que descansa el régimen de la apropiación privada: aunque los trabajadores son los únicos creadores de la mercancía, no reciben de ella más que una ínfima parte; aunque crean la riqueza, les corresponde la miseria; aunque son los autores reales de la vida económica, están sometidos a las leyes del capital y de los propietarios [28]. Es esta paradoja la que convendrá explicar, paradoja cuya tensión anuncia la destrucción del capital por el trabajo.

En *El Capital,* Marx precisará que no es exactamente el trabajo el que es remunerado por el salario, sino la fuerza y el tiempo de trabajo que vende el obrero al capitalista. Esta distinción hará más sensible la explotación de la que es víctima el productor y permite explicar la lucha llevada por el capital para la prolongación de la jornada de trabajo y la obtención de la plusvalía absoluta. Esta distinción podía inspirarse en la crítica que Proudhon formulaba a las escuelas saint-simonianas y a los defensores de las capacidades: concluía que el salario no retribuye el talento o la capacidad particular sino únicamente el tiempo de trabajo necesariamente igual entre los productores [29]. Añadía que los trabajos individuales se compensaban en una media, anunciando de esta forma la noción marxista de «tiempo social medio» que designa la duración de trabajo necesario medio, para la fabricación de una mercancía en una sociedad dada.

Quizás la rapidez con que Marx expone estas proposiciones, sin embargo, decisivas, en las primeras páginas de *El Capital,* y el carácter apodítico de las formulaciones explican el sentimiento que tenía de basarse sobre

26. *Capital,* libr. I, t. I, p. 54.
27. «Al hacer del trabajo, es decir de la manifestación directa de la actividad humana como tal, la medida del salario y de la determinación del valor del producto, Proudhon hace del elemento humano el elemento decisivo...», *La sainte famille,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. II, p. 85.
28. *Manuscrits de 1844,* p. 11.
29. «Proudhon... hace del tiempo del trabajo la medida del valor económico del producto del trabajo», *La sainte famille,* t. II, p. 84.

verdades suficientemente demostradas de las que le interesaba únicamente sacar las conclusiones con el máximo rigor científico.

2.° La renovación de la plusvalía o, en el lenguaje de Proudhon, la ganancia, tiene, por otra parte, como condición necesaria, el sostenimiento del salario al nivel más bajo posible, principio por el cual la clase productora no puede, en ningún caso, comprar su producto. En su primera *Memoria,* Proudhon había definido el salario como una retribución individual por oposición al carácter colectivo del trabajo y subraya la desproporción entre la suma de los salarios distribuidos y el valor de las mercancías producidas; añade que el salario, en el régimen de la apropiación privada, no corresponde más que al valor de los medios de subsistencia necesarios para el sostenimiento y para la vida del trabajador [30]. Marx vuelve a tomar esta tesis, tan esencial para el análisis del capitalismo como para la doctrina política, ya que al definir la condición proletaria, anuncia la necesidad de la revolución. El obrero no obtiene la remuneración del trabajo: su fuerza de trabajo se introduce en el mercado bajo la forma de una mercancía que se encuentra comprada por el capitalista como cualquier otro producto. Y como toda mercancía, esta fuerza de trabajo tiene un valor que se encuentra determinado por la cantidad de trabajo necesario para su producción, es decir, por su coste de producción [31].

Al justificar la teoría proudhoniana del salario, Marx afirma, sin embargo, que esta ley no se realiza sin conflicto y reconoce una cierta eficacia a las luchas obreras. En la interpretación de Proudhon esta ley es tan rigurosa que las huelgas son ineficaces para modificarla; para Marx, por el contrario, los obreros tienen, por lo menos, la posibilidad de limitar la disminución de sus salarios. Efectivamente, constituyendo un interés constante para los capitalistas el disminuir los salarios ya que las tasas y la cantidad de la plusvalía están en relación directa con la cantidad de salarios distribuidos, no dejan de usar los medios más diversos para obtener estos resultados. Frente a esta presión incesante del capital, la resistencia obrera para obtener un aumento de los salarios o para oponerse a su disminución posee una cierta eficacia. En el caso de que por una producción acrecentada, el trabajo necesario haya disminuido y por lo tanto el valor del trabajo haya bajado, la lucha obrera puede recobrar una situación social relativa. En el caso de una subida de precios por devaluación de la moneda, cuando los capitalistas se disponen a aprovecharse de la situación monetaria para bajar los salarios, las coaliciones obreras pueden triunfar

30. «El trabajador necesita un salario que le haga vivir mientras que trabaje, pues no produce si no consume. El que emplea un hombre le debe nutrir y sostener, o dar el salario equivalente», *Premier Mémoire,* p. 215.

31. «El valor de la fuerza de trabajo está determinado por el valor de los objetos de primera necesidad que es necesario para producir, desarrollar, conservar y perpetuar la fuerza de trabajo», *Salaire, prix et profit,* París, Ed. Sociales, 1952, p. 95.

en su lucha y restablecer los salarios reales [32]. En fin, al pasar incesantemente la producción capitalista por ciclos de prosperidad, de superproducción, de crisis por la paralización, la lucha obrera puede imponer, en los períodos de crecimiento, un aumento de los salarios para compensar la baja de salario que se produce en los períodos de regresión. Estas divergencias sobre la eficacia de la huelga no pueden ser olvidadas, sin embargo, serán más importantes en el nivel de la doctrina política que en el nivel del análisis económico. Para Marx, como para Proudhon, interesa, efectivamente, mantener el principio del valor del trabajo ya que su abandono podría significar que el régimen capitalista tiene la facultad de destruir la miseria proletaria a través de su propio desarrollo.

Al rechazar esta eventualidad, Proudhon y Marx mantienen dos tesis cuya conciliación no deja de crear dificultades: la teoría del valor del trabajo y la amenaza de una agravación de la condición proletaria. En el *Sistema de las contradicciones,* sin afirmar el principio de la miseria absoluta, Proudhon había señalado las características que tienden a demostrar que el desarrollo industrial tendría como efecto hacer más precaria la condición obrera; indicaba, particularmente, que la división del trabajo tenía como consecuencia hacer desaparecer el trabajo complejo del artesano en beneficio del trabajo embrutecedor de la mano de obra [33]. Esta descualificación de las tareas entrañaría necesariamente una disminución de los salarios, pudiendo realizarse el trabajo por una mano de obra desprovista de formación. Y por lo mismo, Proudhon había insistido sobre las consecuencias ineludibles del maquinismo sobre el paro obrero, afirmando que el empleo de las máquinas no cesaba de provocar y de extender la eliminación del obrero [34]. Marx debía retener esta teoría en la descripción del ejército de reserva industrial: efectivamente, es por la mecanización de la producción que se explicará esencialmente la formación de la sobrepoblación relativa. Este ejército sin trabajo, del que Proudhon anunciaba la «fatalidad», provocará la agravación de la condición proletaria, precipitará las crisis y demostrará prácticamente la incapacidad del régimen capitalista para asegurar la existencia de los hombres.

3.° De esta forma, se encuentra demostrada la apropiación del trabajo, el «robo» de que son víctimas los productores: habiendo admitido que el valor no proviene más que del trabajo y que el salario no retribuye más que una parte del trabajo realizado por el obrero, se puede concluir que la clase obrera es víctima de un robo incesantemente renovado, y encontrar así en el mecanismo de la apropiación la explicación de la formación de la ganancia o de la plusvalía. En el acto de la producción, se ha producido una cantidad de valor que no será distribuido entre los trabajadores. El salario es reproducido desde luego por el trabajador puesto

32. *Ibid.,* p. 106.
33. *Système des contradictions,* t. I, p. 141. *Capital,* libr. I, t. II, p. 104.
34. *Système des contradictions,* t. I, p. 179. *Capital,* libr. I, t. II, p. 113.

que todo valor proviene del trabajo, pero el salario, en el vocabulario de Marx, el tiempo de trabajo necesario, no corresponderá más que a una fracción de valor producido. La ganancia corresponde a la cantidad de valor no restituido al productor; en otros términos, la plusvalía es la cantidad de trabajo producido por el obrero por encima del tiempo necesario de trabajo: en los dos análisis, el trabajador es el único productor, productor explotado ya que una parte de su producto es apropiado, robado por un capital que es, por sí mismo, improductivo.

El mecanismo de la apropiación recae en el hecho de que un valor, engendrado por un trabajo colectivo, se encuentra parcialmente acaparado por el detentor de los medios de producción: al retribuir a cada obrero aisladamente, el capitalista paga a cada uno su fuerza de trabajo independiente, medido por sus costes de sostenimiento, pero no retribuido por la fuerza combinada de la fábrica. El modo de retribución que fija el salario instituye entre el capital y el trabajador una relación de contrato en la que el capital paga la fuerza de cada uno de los obreros. Así pues, como lo había demostrado Proudhon, esta relación es una mixtificación ya que la cooperación da origen a una fuerza de producción que no es una suma de los esfuerzos individuales. El obrero sólo vende su fuerza individual de trabajo, pero el capitalista conservará el beneficio de la fuerza nueva salida de la cooperación de los trabajos individuales. Marx puede volver a tomar incluso en los términos y en la elección los ejemplos del razonamiento de Proudhon y su distinción entre el carácter individual del salario y el carácter social del trabajo. El capitalista compra las mismas fuerzas de trabajo que emplean los obreros y hace contrato con cada uno de ellos; paga a cada uno su fuerza independiente de trabajo, pero conserva la fuerza que emana de la combinación de los trabajos [35]. El robo de la plusvalía se hace posible aquí por la heterogeneidad del trabajo colectivo en relación con los trabajos individuales, por la desproporción entre un producto de una cooperación organizada y la simple suma de los trabajos independientes [36]. Así pues, debe reconocerse una realidad al trabajo social, obra del productor colectivo, esta «mezcla» [37] de miles de manos que es el verdadero sujeto del trabajo y que no puede ser confundida con el conjunto discreto de los trabajadores. Marx vuelve entonces a la expresión proudhoniana de «fuerza colectiva» [38] ya que, efectivamente, el capitalista realiza una alienación de esta fuerza.

Este análisis del capital que a la vez supone una teoría del salario,

35. «El capitalista paga pues a cada uno de los cien obreros su fuerza de trabajo independiente, pero no paga la fuerza combinada de los cien», *Capital*, libr. I, t. II, p. 25. *Premier Mémoire*, pp. 215-216.

36. «Comparado con la suma igual de jornadas de trabajo individuales y aisladas, la jornada de trabajo combinada proporciona un mayor valor de uso y disminuye de esta forma el tiempo necesario para obtener el efecto deseado», *Capital*, libr. I, t. II, p. 21.

37. *Ibid.*, p. 35.

38. *Ibid.*, p. 19.

una teoría del valor y una interpretación socio-económica de la acción colectiva repite el análisis que Marx hace respecto a la primera *Memoria* en *La sagrada familia.* Subraya entonces que el análisis proudhoniano, al demostrar el carácter individual del salario, probaba que el obrero no recobraba su producto y no se le retribuía como a una parte creadora de la fuerza colectiva, anunciando de esta forma el significado revolucionario de la reivindicación proletaria [39].

Proudhon y Marx debían chocar con una misma dificultad insuperable: precisar cuantitativamente la parte de la ganancia de la plusvalía, y las condiciones de su valoración. Proudhon expondrá el problema sin resolverlo [40] y Marx indicará que los factores en juego son muy complejos (duración del trabajo, intensidad y productividad del trabajo, variación de los salarios) para que una valoración numérica sea posible. No se podrá plantear más que el esquema de las variaciones posibles entre la plusvalía y el valor de la fuerza de trabajo: habiendo determinado las variables que intervienen en la fijación de esta relación se estudiarán las consecuencias provocadas por la variación de uno de los factores. Las «leyes» obtenidas de esta forma indicarán el conjunto de variaciones necesarias, pero no pretenderán medir ni la cantidad del exceso de trabajo, ni la ley de su evolución [41]. Tampoco el robo de la fuerza colectiva ni el acaparamiento de la plusvalía permitirán prever la evolución del régimen capitalista: más exactamente describen una relación constante correspondiente a la estructura social de una sociedad de explotación donde la clase capitalista detenta el monopolio de los medios de producción; indican los caracteres propios al capitalismo, necesidad que no está impuesta por una base natural sino que se relaciona con una formación social histórica. Esta estructura define las condiciones en el seno de las que se desarrollarán las contradicciones, pero no hace necesaria la desaparición del sistema: solamente el conocimiento de las leyes del desarrollo del capitalismo permitirá concluir con la necesidad de su hundimiento.

Proudhon y Marx usaron las mismas fórmulas para evocar la «fatalidad» del futuro capitalista y la necesidad de la evolución que originará su hundimiento: de la misma forma que Proudhon había afirmado, desde 1840, el proceso de autodestrucción en el que la propiedad privada se veía engarzada, Marx comparará la historia del capitalismo al determinismo de los fenómenos naturales [42]. En esta demostración apelarán a argumentos comparables: la disminución progresiva de las tasas de beneficio, la exten-

39. *La sainte famille,* t. II, pp. 91-92.
40. *Premier Mémoire,* p. 215.
41. *Capital,* libr. I, t. II, pp. 192-202.
42. «La producción capitalista origina en sí misma su propia negación con la fatalidad que preside las metamorfosis de la naturaleza», *ibid.,* libr. I, t. II, p. 205. *Système des contradictions,* t. I, pp. 347-348.

sión de la pauperización, la creciente amplitud de las crisis. Pero estas demostraciones no dejan de ofrecer una cierta discontinuidad entre el carácter lapidario de las conclusiones y el detalle de los análisis. En el *Sistema de las contradicciones,* Proudhon anuncia la necesidad de un movimiento dialéctico que conduce a la negación del sistema, pero la dispersión de los argumentos no parece que dé el suficiente valor a esta afirmación. Y si Marx vuelve a tomar, en *El Capital,* las fórmulas simplificadoras del *Manifiesto* sobre la ineludibilidad del hundimiento del capitalismo, los análisis parciales matizan este juicio y subrayan las posibilidades del régimen para superar algunas de sus contradicciones.

En el transcurso de su polémica con F. Bastiat, Proudhon precisa las razones de la baja progresiva de la tasa del interés: la extensión «infinita» de los instrumentos de producción y de las materias primarias utilizadas hacen necesaria la multiplicación de los préstamos de capitales: la acumulación de capitales y el desarrollo de las industrias acrecentan la competencia entre los capitalistas y los obligan a una reducción de las tasas de interés; la circulación cada vez más fácil de los capitales por el numerario y la letra de cambio facilita los cambios y desarrolla esta competencia; finalmente la seguridad pública impondrá cada vez más la baja del alquiler del dinero [43]. Proudhon puede concluir con ello que «la extinción de la usura es inevitable» [44]. Sin embargo esta evolución, de la que se afirma la necesidad, podría no ser suficiente para asegurar la destrucción del capitalismo: podría no conducir, efectivamente, más que a una igualación sucesiva de las clases sociales. La demostración de Marx, mucho más precisa y basada en la extensión necesaria de las fuerzas productoras, parece conducir a conclusiones más rigurosas. Efectivamente, es propio del mundo capitalista crear una masa cada vez más grande de medios de trabajo y de perfeccionar sus instrumentos. A medida que se desarrolla la producción capitalista, el mismo número de obreros, la misma cantidad de fuerza de trabajo, se pone en acción un número de máquinas, cada vez más grande, de capital constante. De esta forma se produce una modificación progresiva en la composición orgánica del capital y un crecimiento del capital constante en relación al capital variable. Y, como la plusvalía, fuente del beneficio, no se crea más que por el capital variable, es evidente que en la medida de la progresión de la composición orgánica del conjunto del capital, la tasa de beneficio general disminuirá relativamente al capital total empleado [45]. A medida que aumente la productividad del trabajo crecerá la parte del trabajo materializado en relación al trabajo vivido y disminuirá la masa relativa del beneficio. Ahora bien, Marx, des-

43. *Intérêt et principal, Mélanges,* Lacroix, t. XIX, p. 200.
44. *Ibid.,* p. 202.
45. «El progreso de la producción capitalista implica necesariamente que la tasa general media de la plusvalía se traduzca en una baja del beneficio general: es una necesidad evidente que se deriva de la esencia del modo de producción capitalista», *Capital,* libro III, t. VI, p. 22.

pués de haber expuesto el principio de esta ley, añade precisamente que la baja de la tasa de beneficio no se realiza como debería esperarse de ello y conforme a este enunciado teórico: otras influencias intervienen para frenar o incluso suprimir los efectos de esta ley. Pero entonces no se trata de una ley sino de una tendencia general que se encontrará en conflicto con otras tendencias o posibilidades del sistema [46]. En medio de las tendencias que contrarrestan las tendencias a la baja de la tasa del beneficio, Marx subraya la eficacia relativa de las luchas entabladas por el capitalista para limitar esta baja: por la prolongación de la jornada de trabajo, por la intensificación del trabajo obrero y por mayor utilización del utillaje, es posible, sin empleo suplementario de trabajo, aumentar las tasas de plusvalía. En el nivel mucho más general del comercio exterior, la nación más desarrollada puede procurarse algunos elementos entrando ya sea en el capital constante ya sea en el capital variable con tarifas excepcionalmente ventajosas, y favorecer la elevación de las tasas de beneficio medio. Por el mercado colonial, la metrópoli se encuentra en relación con los países cuyas facilidades de producción son menores y puede vender las mercancías por encima de su valor: el trabajo del país más evolucionado está valorado en tanto que trabajo de un valor más elevado y permite un aumento de los beneficios [47]. Estas características hacen aparecer que la baja del beneficio no es una ley que se imponga sin resistencia al desarrollo económico: las acciones individuales o colectivas limitan eficazmente su manifestación. Finalmente, Marx añade que las bajas de las tasas de beneficio están limitadas por el hecho de que, a medida de la progresión de la producción capitalista, una parte del capital no puede entrar en la competición para la formación de las tasas de beneficio. Esta parte del capital no se utiliza más que en tanto que productor de intereses: se encuentra enraigado en grandes empresas colectivas que no proporcionan más que dividendos a los aportadores. Dos sectores de producción podrían constituirse desde entonces: el uno concerniente a las «grandes empresas colectivas» [48] donde el capital no estaría en relación con la baja de la tasa de beneficio y el otro, cuyos límites podrían tal vez modificarse, que sólo sería alcanzado por esta baja. Marx no desarrolla esta reflexión, pero se ve que no coloca todo el capital social en la caída tendencial de la tasa de beneficio, y deja pensar que los sectores de producción, los trenes, por ejemplo, podrían escapar a ello. No indica que esta separación pudiera crear una defensa para el capitalismo, pero el hecho de entresacar este problema, bajo el punto de vista de las amenazas que pesan sobre el capitalismo, deja que se pueda pensar así.

Estas reservas aportadas a las leyes de desarrollo y a la imposibilidad

46. «Ha sido necesario que jueguen influencias contrarias, que contrarrestan y suprimen el efecto de la ley general y confieren simplemente el carácter de una tendencia», *ibid.*, p. 245.

47. *Ibid.*, 250.

48. *Ibid.*, pp. 252-253.

de simplificar su manifestación podría explicar, en cierta medida, la ausencia de una teoría elaborada de las crisis. Proudhon y Marx no dudan que la evolución del régimen capitalista, régimen anárquico donde la producción y el consumo no están de acuerdo, conduce a crisis periódicas cuya violencia será necesariamente creciente. En 1853, Proudhon ve en el sistema de la «feudalidad industrial» un proceso que conduce inevitablemente al «apogeo de la crisis» [49] y el análisis de *El Capital* tiende a demostrar el carácter cíclico de las crisis y su agravación. La baja de la tasa de ganancia, la falta de proporcionalidad en el desarrollo en los diferentes sectores de la producción, la superproducción y, en fin, el bajo consumo obrero hacen de la evolución del capitalismo una sucesión de fases de expansión y de contracción [50]. Sin embargo, ni Proudhon ni Marx proponen un esquema de la explicación de las crisis como si fuera imposible reducir el carácter cíclico a leyes simplificadas. Marx subrayará que la «razón última» de las crisis recae en la contradicción entre la expansión de las fuerzas productoras y el bajo consumo de la mayoría de la población [51]. De esta forma, como lo indicaba la primera *Memoria,* la extensión de la producción, en la fase de expansión, tiende a responder a las necesidades de la sociedad entera, pero choca necesariamente con el obstáculo que dirige, en el régimen de la propiedad, la incapacidad absoluta de los productores para comprar su producto [52]. Éstas no son, sin embargo, más que las causalidades más generales de un fenómeno complejo. Si los análisis de *El Capital* dejan pensar que el fenómeno de las crisis no es explicable más que en el nivel del análisis económico y únicamente por las transformaciones del capital industrial, los análisis históricos demostrarán la importancia de los factores aleatorios, hazares y decisiones imprevisibles, cuyas consecuencias no podrán medirse con un rigor absoluto. De esta forma, a pesar de la mínima importancia de las crisis agrícolas, una mala cosecha puede, en un período de inestabilidad económica, desatar la crisis, como una buena cosecha puede retardarla o limitarla [53]. Además, las crisis no son fatalidades que se imponen mecánicamente, sino más bien amenazas, adversidades, que los gobiernos se esfuerzan en reprimir [54]. El gobierno puede, efectivamente, actuar sobre diferentes factores, sobre el comercio exterior, sobre las tarifas aduaneras y también sobre ciertos precios. Su acción más

49. *Manuel du spéculateur à la Bourse,* Lacroix, t. XI, p. 399.
50. *Capital,* libr. I, t. III, p. 204.
51. «La razón última de toda crisis verdadera, reside siempre en la pobreza y la limitación del consumo de las masas, frente a la tendencia de la producción capitalista para desarrollar las fuerzas productoras como si ellas no tuvieran como límite más que la capacidad de consumo absoluto de la sociedad», *ibíd.,* libr. III, t. VII, p. 145.
52. *Premier Mémoire,* pp. 272-273.
53. *Histoire des doctrines económiques,* París, Costes, 1950, t. V, p. 98. *Le 18 brumaire,* París, Ed. Sociales, 1963, p. 90.
54. Comentando los acontecimientos políticos durante la guerra de Crimea, Marx escribe: «es necesario no sólo hacer la guerra, sino luchar contra un adversario más peligroso incluso que el emperador Nicolás. Este adversario es la crisis...», *Œuvres politiques,* París, Costes, t. VI, p. 88.

directa en el momento de las crisis es la que puede ejercer sobre la crisis monetaria, y la creación de un banco nacional, directamente relacionado con el gobierno, expresa desde luego la intención del Estado de intervenir en la circulación financiera. Desde antes de la crisis, el Banco Central tiene el poder de reglamentar la tasa de interés en el mercado y de actuar tanto sobre la existencia metálica como sobre el volumen de los cambios comerciales: por la elevación de la tasa de descuento, por ejemplo, puede acrecentar la existencia y limitar el volumen de los cambios [55]. En un período de pánico financiero, en el momento en que los capitalistas sólo sueñan en constituir una reserva de billetes de banco, cuando la tasa de interés se eleva a un nivel insoportable para la buena marcha de los negocios, cuando se va del sistema de crédito al sistema monetario, la decisión gubernamental de elevar la plataforma de emisión del Banco o de modificar la relación legal entre la cantidad de billetes emitidos y la existencia metálica puede poner en una circulación bruta una masa de dinero atesorada y cortar la crisis financiera [56] Contrariamente a lo que sugieren ciertas fórmulas simplificadoras, la crisis no es el resultado de un determinismo absoluto y no es imposible que intervengan factores exteriores que tomarán, en ciertas circunstancias, un carácter decisivo. En un pasaje de *Herr Vogt,* Marx sugiere que la crisis económica que provocó la revolución de 1848 en París fue resuelta, particularmente, por el descubrimiento de Australia y California que vuelven a dar al mercado internacional una prosperidad sin precedentes [57]. Si es posible, en un análisis teórico, aislar los factores más generales de las crisis, el examen de una crisis histórica particular obliga a tener en cuenta los múltiples elementos particulares. Una crisis tiene, en realidad, «causas muy diversas» [58]. La crisis de 1847 en Inglaterra tiene como causas a la vez, «el temor de un agotamiento de la reserva bancaria» y así una crisis de confianza, «la importancia decisiva de las operaciones», «un bloqueo excesivo en los ferrocarriles», factores muy particulares y accidentales, «una mala cosecha», factor aleatorio exterior a las necesidades industriales, «negocios fraudulentos en las Indias y en China... la especulación... una importación excedentaria de azúcar, etc.» [59]. Esta enumeración desordenada subraya explícitamente que la crisis no puede ser explicada por factores simples y limitados y que los factores imprevisibles están siempre presentes en ella. Y de la misma forma, en su análisis de la «marcha» necesaria de la crisis en los comienzos

55. Sobre estas cuestiones, cf. *Capital,* libr. III, t. VII, caps. XXVI al XXXV, y particularmente pp. 181 a 224, donde Marx estudia las decisiones del Banco de Inglaterra y sus consecuencias.

56. Comentando estas páginas de Marx, Engels recuerda las medidas tomadas en 1847 y 1857 por el gobierno inglés y opina que fueron suficientes para «romper la crisis», *ibid.,* p. 216.

57. «...la Revolución de febrero se rompió, sobre todo, contra Australia y California», Herr Vogt, París, Costes. 1928, t. II, p. 45, en nota.

58. *Capital,* libr. III, t. VII, p. 86.

59. *Ibid.,* pp. 86-87.

del Segundo Imperio, Proudhon reunirá al lado de la agravación del bajo consumo obrero, un conjunto de factores donde figurarán particularmente la desproporción entre el acrecentamiento del capital industrial y la producción, el empobrecimiento de la agricultura y el debilitamiento de la propiedad inmobiliaria: del conjunto de estos factores tan diversos se desarrollará la necesidad de la crisis, sin que sean excluidos factores aleatorios e imprevisibles.

Tampoco las afirmaciones perentorias sobre el carácter necesario y «catastrófico» del hundimiento del capitalismo, están rigurosamente demostradas por el detalle de los análisis. Si las afirmaciones provisionales concluyen con la «fatalidad» del devenir capitalista, y con su destrucción, las afirmaciones que conciernen al papel del Estado y las regulaciones espontáneas del sistema dejan pensar que las diferentes posibilidades de evolución están abiertas al devenir económico.

Sin duda, no hace falta tener por necesario, al término de los trabajos económicos de Proudhon y de Marx, más que esta tendencia tan general aunque insuperable del régimen de producción capitalista de provocar un creciente abismo entre la clase pudiente y la clase productora por la centralización de los capitales y el aumento del número de trabajadores asalariados. En el *Sistema de las contradicciones,* Proudhon había hecho de la constitución de los monopolios una tendencia ineludible del capitalismo que comporta un «abismo» creciente entre el capital y el trabajo; su análisis del capitalismo bajo el Segundo Imperio, subrayaba el acaparamiento de los capitales por una feudalidad numéricamente reducida. Los análisis de *El Capital* confirmaron que después de un período en que cada capital individual funcionaba como un foco de concentración relativa, el desarrollo del capitalismo entraña la aparición de un segundo estado en el que el movimiento de repulsión de los capitales entre ellos daba lugar a un movimiento opuesto al de su «atracción mutua» [60]. Por las luchas de una competencia orientada a la baja de precios, las grandes empresas únicamente son capaces de resistir por la superioridad de su productividad y tienden a eliminar los pequeños capitales; además, los mecanismos de crédito favorecen a los monopolios y su influencia sobre las pequeñas empresas. No sin reservas, Proudhon y Marx examinan una posibilidad límite del desarrollo en la que todo el capital nacional no formaría más que un solo capital en las manos de un único capitalista [61]. Y mientras que la riqueza se acumularía en un número cada vez más reducido de manos, Proudhon y Marx se esfuerzan por demostrar, sino una miseria absoluta del proletariado, por lo menos el aumento del número de los proletarios, la agravación de la condición del asalariado y por lo tanto una radicalización en el antagonismo social. Particularmente subrayan el debilitamiento del campesinado y de las clases medias en la dinámica del capitalismo. El

60. *Capital,* libr. I, t. III, p. 67. *Manuscrit de 1844,* pp. 28-31.
61. *Capital, ibid.,* p. 68. *Manuel du spéculateur,* p. 394.

pequeño cultivo, que formaba lo esencial de los campesinos y creaba una clase de pequeños propietarios agrícolas, no puede resistir el desarrollo del modo capitalista de producción: la requisación de las tierras, la incapacidad del labrador parcelario para participar en la progresión tecnológica, comportan la expropiación progresiva de los pequeños propietarios rurales. Se forma en el campo una superpoblación que ocasiona un desplazamiento de mano de obra de las tierras hacia las fábricas y al proletariado industrial [62]. Y por lo mismo, la competencia que opone a pequeños productores, la lucha triunfante que lleva contra ellos el gran capital, provocan incesantes conflictos donde los débiles, los pequeños capitales, son excluidos de la economía productora; la baja de la tasa de ganancia hace imposible la producción artesanal y precipita a los pequeños productores en el proletariado; los rentistas que no pueden resistir la disminución de los intereses pasan a aumentar la clase proletaria.

Cualesquiera que sean las divergencias de las explicaciones, Proudhon y Marx llegan a esta conclusión general de que el capitalismo realiza un movimiento ineludible de expropiación de las capas sociales intermedias y la extensión del asalariado [63]. Este movimiento comporta en particular, por el desarrollo del maquinismo y la creación de un ejército de reserva industrial, una pauperización más amplia del proletariado. De esta forma se realizaría esta ley que Proudhon exponía en el *Sistema de las contradicciones,* según la cual la acumulación de las riquezas sería directamente proporcional al progreso de la miseria [64], o, en otros términos, el enriquecimiento de los capitalistas sería paralelo al aumento del proletariado [65]. Podían concluir que la «escisión» [66] entre la burguesía y el proletariado estaba inscrita en el devenir económico, preparando de esta forma la llegada de una situación revolucionaria.

No es pues posible oponer a Proudhon y a Marx en el nivel del contenido de los análisis económicos. Partiendo de la misma preocupación de volver a los resultados de la escuela ricardiana en las antinomias de las clases sociales, llegan a las mismas conclusiones: el necesario hundimiento del capitalismo y el refuerzo paralelo de una clase social negadora de la totalidad del sistema. Pero si las conclusiones pueden relacionarse, los modos de demostración no pueden ser confundidos y sin lugar a dudas puede considerarse a *El Capital* como una crítica de los métodos proudhonianos. Mientras que Proudhon no dado en mezclar las indignaciones mora-

62. *Capital, ibíd.,* p. 85. *Manuel du spéculateur,* p. 394.
63. «Acumulación del capital es pues al mismo tiempo acrecentamiento del proletariado», *Capital, ibíd.,* p. 55.
64. «En la sociedad actual, el progreso de la miseria es paralelo y adecuado al progreso de la riqueza», *Système des contradictions,* t. I, p. 89.
65. *Capital,* libr. I, t. III, p. 55.
66. *Manuel du spéculateur,* p. 40.

les y las reflexiones filosóficas con las demostraciones económicas, Marx se propone excluir radicalmente estas confusiones y opone a una metodología a menudo aproximativa el rigor de un método analítico y progresivo. Cuando los conceptos esenciales de trabajo, explotación, beneficio están tomados por Marx en su significado proudhoniano, son por otra parte objeto de una reflexión crítica que dará lugar a nuevos análisis que Proudhon no había examinado.

La precisión metodológica tiene como consecuencia el prestar al sistema dialéctico que constituye el régimen capitalista una unidad que no reconocía el *Sistema de las contradicciones*. Sin duda, era intención de Proudhon demostrar una unidad dialéctica de los términos contradictorios, pero este proyecto debería encontrar en *El Capital* una realización mucho más rigurosa. Al hacer del trabajo obrero una fuerza vendida al capitalista, Proudhon demostraba también la integración de un trabajo despersonalizado en la producción pero especialmente se preocupaba, de la misma forma que lo hiciera Marx en los *Manuscritos de 1844,* en subrayar el escándalo de la desposesión. La rigurosa distinción operada en *El Capital* entre el trabajo y la fuerza de trabajo tiene como efecto, por el contrario, situar el trabajo en el cambio de las mercancías, definirlo como una mercancía pagada a su precio y cuyas fluctuaciones deberán ser estudiadas en el seno de los mecanismos generales de la economía mercantil. Además, Proudhon, al oponer el pago de la jornada de trabajo al robo de la fuerza colectiva había sugerido que el trabajador vendía su tiempo de trabajo pero no había desarrollado esta definición ni demostrado qué relaciones establecía entre el empresario y el obrero. Por el contrario, la valoración del trabajo en tiempo de trabajo y el cálculo del beneficio en términos de apropiación del trabajo extra, permiten instaurar una relación más directa de la explotación entre las clases; permiten explicar a la vez las luchas patronales para aumentar la jornada de trabajo, el hacerlas aparecer como constantes empresas de explotación y justificar simultáneamente las resistencias obreras. Desde entonces las relaciones dialécticas que unen el capital y el trabajo son dadas rigurosamente como relaciones de interioridad mientras que Proudhon subrayaba sobre todo su carácter antagónico.

Esta integración de los términos en una unidad de las dialécticas se manifiesta particularmente en la corrección que aporta Marx a la teoría del beneficio. Conforme a la definición del valor por el trabajo realizado en la actividad de producción, Proudhon había negado que el capital fuera productivo y había demostrado que el beneficio del capitalismo sólo provenía del acaparamiento del trabajo obrero. Pero no excluía, sin embargo, la importancia de las oscilaciones artificiales debidas a la competencia, al comercio fraudulento, al agiotaje, y no deducía que el principio de Adam Smith se encontraba realizado, de hecho, en la economía de la propiedad. Únicamente en una sociedad socialista los productos se cambiarían según su valor y se realizaría plenamente la ley de valor-trabajo. Desde entonces, la masa del beneficio acaparado por el capital no puede ser objeto de

una determinación científica; capitalistas y obreros están enfrentados en relaciones conflictivas que lo arbitrario prohíbe definir exactamente. Al actuar la ley efectiva de la economía capitalista al contrario de la determinación del valor por el trabajo, Marx sustituye esta arbitrariedad de conflictos por una relación de interioridad donde se medirá constantemente, en el tiempo de trabajo obrero, el trabajo necesario para la renovación de la mercancía-trabajo y el robo capitalista. Y desde entonces, al estar excluidos los accidentes y lo arbitrario, deberá estudiarse rigurosamente de qué forma se obtiene la plusvalía absoluta y la plusvalía relativa, demostrar de qué forma interviene la prolongación de la jornada de trabajo, la intensificación del trabajo y las mejoras de la productividad. Lo que en Proudhon quedaba incierto y dejaba enfrentar el capital y el trabajo como dos términos antinómicos, cede el lugar, en el análisis marxista a una relación unificada que obedece a correlaciones determinables.

Además, la atención llevada por Proudhon a las antinomias del régimen de la propiedad le aparta de explicar, tan precisamente como Marx, la necesidad de su desarrollo. Sin duda insiste sobre las dinámicas internas y particularmente sobre las coacciones de la competencia, pero procura más subrayar la pluralidad de los factores de evolución que el integrarlos en una misma ley. Marx relacionará más los diferentes procesos a una misma ley, la búsqueda del beneficio, y demostrará de qué forma el perfeccionamiento del utillaje, la utilización de la ciencia, el progreso de la composición orgánica del capital se relacionan con una misma exigencia interna del capitalismo. Fijándose más en el desarrollo de las fuerzas productivas que en la desposesión de las fuerzas colectivas y al afirmar la existencia de una correlación entre el desarrollo de estas fuerzas y la profundización de los antagonismos sociales, Marx hace más demostrativa su teoría del hundimiento del capitalismo.

Finalmente, cuando Proudhon y Marx abandonan este devenir únicamente a la acción productora de los hombres, no dan la misma importancia a los conflictos inherentes al régimen capitalista. Proudhon insiste sobre las empresas y las decisiones tomadas por los empresarios capitalistas, sobre los esfuerzos que despliegan en las guerras de la competencia, pero concede poca eficacia a las resistencias obreras: el proletariado, sin necesariamente estar inserto en una guerra de clases, es, antes que una clase combatiente, una clase explotada. Marx, por el contrario, hace intervenir las luchas obreras en dos puntos esenciales de las regulaciones económicas: la fijación de la jornada de trabajo y el sostenimiento del salario al precio natural. El capital, habiendo comprado la fuerza del trabajo por su valor, ha adquirido el derecho de hacer trabajar al obrero durante toda la jornada. «Hambriento de exceso de trabajo», realiza una presión ilimitada para prolongar la jornada de trabajo. A esta pretensión el obrero opone su propio derecho: consiente en vender por un cierto tiempo su fuerza de trabajo, pero exige que esta fuerza sea respetada en su integridad física y pueda ser sostenida y renovada según las exigencias naturales. Dos dere-

chos se oponen, llevando cada uno el sello de la ley que reglamenta el cambio de mercancías: entre estos dos derechos iguales no hay otras respuestas que la de la lucha y la de la fuerza [67]. Además, aunque la fijación del salario obedece a un conjunto de leyes, estas leyes deben ser sostenidas en su realización efectiva por las resistencias obreras. Sin embargo, Marx no deduce de ello que el régimen de producción capitalista esté subordinado en su funcionamiento a las luchas abiertas entre las clases: las huelgas obreras sólo vienen a remediar los excesos de capital sin destruir la ley de los salarios. Sobre las bases sociales de la división en clases se prosigue el mecanismo de un sistema que precisamente es exterior a los hombres, reificado, y desde luego es en razón de esta reificación que el sistema comporta leyes objetivas que se dirigen contra las necesidades reales. Este reconocimiento de la acción de las clases, por importante que sea en el plano político, no afecta profundamente a la economía del sistema. Para Marx como para Proudhon interesa demostrar que el abandono, o la alienación de las fuerzas colectivas, tienen como consecuencia la instauración de un sistema, que comporta sus propias leyes y que se desarrolla no únicamente fuera de la voluntad de los hombres, sino en el encuentro de las necesidades reales [68]. También este problema se planteaba a continuación de estas dos demostraciones: explicar de qué forma una clase explotada y excluida, víctima de una historia que se desarrolla fuera de su control, podía acceder a la acción revolucionaria y dominar las fuerzas de las que estaba desposeída.

67. *Capital*, libr. I, t. I, p. 231. «El establecimiento de una jornada de trabajo normal es el resultado de una lucha de varios siglos entre el capitalista y el trabajador», *ibid.*, p. 265.

68. Postfacio de la 2.ª ed. alemana, *ibid.*, pp. 27-30.

Capítulo Tercero

CLASE PASIVA Y CLASE CONSCIENTE

La crítica proudhoniana del régimen de la propiedad ofrecía el modelo de una crítica social que hacía de las relaciones económicas una relación antagónica entre dos clases. La relación conflictiva del capital y del trabajo que se encuentra en los fundamentos de las contradicciones económicas remite idénticamente a la relación antinómica de la burguesía y del proletariado. De la misma forma que Marx debía desarrollarlo en *El Capital,* es a partir de un análisis progresivo de la práctica económica que se deberá comprender la naturaleza de las clases sociales, reflexionar sobre las relaciones y examinar su futuro. Desde la primera *Memoria* sobre la propiedad, Proudhon dividía la sociedad en dos clases rivales, definía la clase como una categoría económica e instituía, por la noción de robo, una relación de explotación entre la clase detentora de los medios de producción y la clase asalariada. Este análisis, inmediatamente descriptivo de una relación de clase, sitúa rigurosamente esta relación en el propio seno de la producción ya que es en los límites de la acción de producción, en la división y en la cooperación de los trabajos, donde el capital encuentra los elementos de la ganancia, y, por la no-restitución al trabajador de la integridad de su producción, materia de su crecimiento. Si la oposición que separa el capital del trabajo es la que divide a los propietarios y los no-propietarios, esta oposición no es más que la condición de la relación real que se instaura en el seno de la producción entre los agentes económicos y hace posible la explotación de los trabajadores. La clase burguesa, detentora de los medios de producción, no deberá definirse únicamente por el hecho de la posesión, ni la clase proletaria por el hecho de la desposesión: la clase pudiente deberá definirse por la facultad que tiene de apropiarse del trabajo del otro y la clase proletaria por la explotación de la que es víctima. Al comentar la noción de *robo* por el con-

cepto de *plusvalía*, Marx debía volver, en *El Capital*, a todos los elementos de este análisis: definir las clases en términos económicos, situar sus relaciones en el seno de la producción y explicar la plusvalía por la apropiación del tiempo de trabajo extra o exceso de trabajo.

Esta crítica social del capitalismo justifica, tanto para Proudhon como para Marx, la teoría revolucionaria sobre la práctica de las clases obreras ya que la explotación de la que es víctima el proletariado, la contradicción entre su práctica de producción y su exclusión del consumo, constituyen los presupuestos de su acción revolucionaria. Ahora bien, esta definición de las clases en términos económicos, al mismo tiempo que permite una conclusión revolucionaria, la hace problemática pues será necesario explicar cómo una clase económica podrá acceder a la práctica político-revolucionaria. Y, precisamente, aparecerá que la práctica económica de una clase no incluye todos los elementos necesarios para una práctica política. Proudhon y Marx introducen explícitamente una misma dificultad, la de la mutación de la clase económica en clase políticamente actuante, dificultad que se manifiesta en la diferenciación entre los análisis económicos y los escritos políticos. El *Sistema de las contradicciones*, después de haber desarrollado ampliamente las contradicciones cuyo embrollo y acumulación haría ineludible el hundimiento del régimen de la propiedad, es singularmente discreto sobre la práctica revolucionaria y sobre los medios por los que las clases explotadas podrán constituirse en clases políticas [1]. Además *El Capital* después de haber explicado ampliamente la naturaleza y las consecuencias de la explotación obrera, se limita a algunas alusiones sobre la expropiación de los expropiadores que realizaría «el esfuerzo colectivo» de los obreros [2]. Esta discreción parece indicar que la práctica política no se deriva directamente de la práctica económica y que no se puede desprender, en los antagonismos de la producción, un movimiento de organización política paralelo a la agudización de los antagonismos y a una formulación continua de los objetivos políticos. El hecho de que las cuestiones políticas sean abordadas en obras distintas de las económicas sugiere que una cierta discontinuidad entre la práctica económica y la práctica política no puede ser suprimida.

Proudhon y Marx son conducidos a buscar cuáles son las condiciones por las que una clase puede acceder a la «capacidad política» y a interrogarse sobre los modos de realidad de una clase social. Si es verdad, efectivamente, que las clases obreras ocultan un proyecto revolucionario autónomo, una «idea», si todos los proletarios pueden unirse para formar «una sola cabeza y un solo corazón» [3], es debido desde luego a que las clases sociales no son únicamente un conjunto de individuos engarzados en el proceso de trabajo según funciones idénticas, sino grupos reales, clases que salen de un cierto tipo de realidad, susceptibles de actuar como

1. *Système des contradictions*, t. I, p. 348.
2. *Capital*, libr. I, t. I, p. 296; t. III, p. 205.
3. *Ibid.*, t. I, p. 296.

sujetos de una historia y de llevar a la conciencia una teoría política común. Ni Proudhon ni Marx debían formular una definición de la clase que correspondiese a sus análisis concretos, aunque por lo menos debían aportar elementos para responder a estas cuestiones ya que no podían designar el sujeto de una acción política sin interrogarse sobre los modos de existencia de este sujeto.

1. La primacía de las relaciones sociales

Marx formula sobre este problema dos tipos de indicaciones que no son del todo conciliables.

La proposición lapidaria del *Manifiesto del Partido Comunista* que hace de la historia una sucesión de luchas de clases sitúa en los fundamentos del devenir el enfrentamiento social y político de las clases antagónicas. Las clases son entonces datos para los verdaderos sujetos de la historia y su realidad como el nivel a partir del cual la complejidad del devenir histórico se convertiría en inteligible. Estas indicaciones prosiguen la polémica dirigida contra Proudhon en *Miseria de la filosofía* y le reprocha negligir la importancia del antagonismo de clases. Que se trate del «valor constituido», del excedente de trabajo o de la renta, Proudhon se encuentra acusado de haber olvidado, ya sea totalmente ya sea provisionalmente, que estos términos no existen en sí mismos sino únicamente por una relación social que es su verdadera fuente constitutiva. La renta no proviene de una riqueza que sería el suelo, «proviene de la sociedad», resulta «de las relaciones sociales en las cuales se realiza la explotación» [4]. El intercambio no es una relación general y universabilizable, está determinado por las condiciones sociales en que se encuentran emplazados los co-intercambistas. Ahora bien, en la sociedad capitalista, estas condiciones sociales son, en último análisis, el antagonismo de las clases: de esta forma todas las categorías o «épocas» de la economía política, la división del trabajo, la competencia, el asalariado, deberían ser reenviadas, como en su base real, a la división de la sociedad en clases y al antagonismo entre la burguesía y el proletariado [5]. Además, esta división sería la condición del progreso y el desarrollo de las fuerzas productivas sería en sí mismo una consecuencia [6]. Para explicar el desarrollo de las fuerzas productivas y la sucesión de los modos de producción, sería necesario distinguir el tipo particular de las relaciones de clase y relacionar directamente el desarrollo de las fuerzas productivas al conflicto y a la acción de las clases.

4. *Misère de la philosophie*, París, Costes, 1950, p. 199.
5. *Ibíd.*, p. 88.
6. «Ningún antagonismo, ningún progreso... Hasta el presente las fuerzas productoras se han desarrollado gracias a este régimen del antagonismo de las clases», *ibíd.*, p. 66.

Desde entonces la historia sería desde luego la obra de las clases en conflicto y el *Manifiesto del Partido Comunista* podría de esta forma reducirla al confrontamiento de clases.

Ahora bien, en *El Capital,* Marx sustituye esta contradicción de las clases sociales por la contradicción de las fuerzas y de las relaciones de producción que no son rigurosamente superponibles. La dinámica que se encontraba colocada, en el *Manifiesto,* en el seno del conflicto de las clases, se encuentra situada en lo sucesivo en el desarrollo de las fuerzas productivas. Es entonces, cuando el crecimiento de estas fuerzas entra en contradicción con las antiguas relaciones de producción que será necesario esperar el hundimiento de un modo de producción y el mecanismo de desposesión de las clases dirigentes. Los análisis económicos, y especialmente la explicación de la plusvalía relativa, demostrarán que la progresión de las fuerzas productivas no es la obra de una clase social sino más bien una ley del sistema que se desarrolla aparte de la voluntad de la clase: si el capitalista busca mejorar la productividad de un proceso de trabajo, no lo hace en tanto que miembro de su clase, sino, en realidad, contra los otros capitalistas. La clase burguesa no actúa en tanto que clase a la que el devenir prepara su ruina, ella no es más que un conjunto de propietarios aislados cuya rivalidad conduce a su desaparición.

Estos dos tipos de explicación motiva la aparición de dos conceptos de clases sociales y su función histórica: al insistir sobre el conflicto, el *Manifiesto* inviste al sujeto colectivo del poder de crear la historia y hace de la clase un sujeto actuante; por el contrario, al insistir sobre la estructura económica, *El Capital* sitúa dos dinámicas en el desarrollo de las fuerzas económicas y desposee a las clases de su acción. Después de haber reprochado tan vigorosamente a Proudhon el olvidar las luchas de clases, Marx no había dejado de acercarse al *Sistema de las contradicciones* en la medida en que había olvidado la agudeza de los conflictos en beneficio de un devenir ineludible de las fuerzas colectivas.

Los diversos textos metodológicos de Marx no resuelven este problema y no permiten una definición de las clases sociales y su modo de realidad: se proponen establecer los modos de determinación que unen y separan la «sociedad civil» de las superestructuras pero no precisan cómo conviene entender esta estructura económica que formaría la «anatomía» de la totalidad social[7]. Este mutismo recubre una dificultad no resuelta, pues, si la práctica económica es determinante, en última instancia, de la totalidad social, se cesa de percibir de qué manera las clases sociales podrían acceder al estatuto de clase política y de clase actuante y dado esto de qué forma sería posible la revolución proletaria.

Así pues, conviene precisar que hay que entender por este concepto sintético de «modo de producción» y precisar qué funciones deben desempeñar en él las clases sociales.

7. *Critique de l'economie politique,* París, Ed. Sociales, 1957, Prefacio, p. 4.

Si cada estructura económica corresponde a un «grado de desarrollo determinado» de las fuerzas productivas [8], el postulado de una correlación necesaria entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción no define suficientemente qué relaciones se establecen entre estos dos conceptos. La eventualidad de un conflicto o de una contradicción entre estos dos términos indican que ellos deban ser diferenciados en su especificidad y que la temporalidad de las relaciones sociales debe ser diferenciada de la temporalidad de las fuerzas productivas. Y desde entonces se puede investigar, a pesar de la correlación necesaria de estos términos, si un modo de producción es esencialmente una relación social de producción o, por el contrario, un sistema particular de fuerzas productoras.

Algunas fórmulas aisladas [9] dejan entender que la naturaleza de las fuerzas productivas determinaría la organización de las relaciones sociales y que la dinámica histórica residiría no en las relaciones sociales sino en la naturaleza y en la extensión únicamente de las fuerzas de producción. En realidad, la descripción de los modos históricos de producción, desde la economía natural hasta el modo de producción socialista, demostrará, sin ambigüedad, que un modo de producción debe ser rigurosamente definido como un modo *social* de producción, como una cierta estructura social que hará posible la manifestación de dialécticas particulares entre los diferentes niveles de lo social y la importancia histórica de una lucha abierta entre las clases.

En la economía natural, en la que la práctica del intercambio todavía no oculta el carácter social de la producción, las fuerzas individuales funcionan directamente como órganos de la fuerza común de la familia [10]. La asociación y sus modalidades particulares se origina por el hecho familiar, por las relaciones naturales de parentesco, la distribución de los sexos y de las edades, y los diferentes trabajos están distribuidos según las funciones inmediatas inherentes a la familia. Las funciones de producción expresan directamente la fuerza colectiva del grupo y son directamente dependientes de la estructura familiar. Es decir, que en estas sociedades el estado de las fuerzas productivas no determina en forma alguna la estructura social: por el contrario, es la comunidad la que se impone a la actividad de producción, la que organiza y reparte directamente las funciones de producción.

Y por ello, el modo de producción asiático, si está en correspondencia con un tipo agrario de producción y particularmente con un tipo de agricultura hidráulica, no es considerado como un reflejo de las fuerzas productivas sino más bien como un tipo social particular basado en una estructuración de relaciones sociales de propiedad. Marx definió este tipo, no por el estado de las fuerzas productivas sino por esta estructura social diferenciada que opone a la dispersión de las comunidades lugareñas la

8. *Ibíd.*
9. *Misère de la philosophie,* p. 127; *Capital,* libr. I, t. II, pp. 102-105.
10. *Capital,* libr. I, t. I, p. 90.

centralización de un Estado despótico. La aldea, la pequeña comunidad india, por ejemplo [11], que actúa como sujeto económico unitario, organiza espontáneamente la producción, la división del trabajo y la distribución de los productos, según las necesidades colectivas [12]. Pero estas diversas y autárquicas comunidades no llevan en sí mismas las razones de ser del Estado y las condiciones suficientes de su apropiación de las tierras. El carácter social de la relación instaurada entre estas sociedades autónomas del Estado despótico está particularmente subrayado por la violencia que le mantiene. Efectivamente, la posibilidad de un Estado centralizado se da cuando se constituye un excedente sobre los medios de subsistencia indispensables, pero esta posibilidad no crea ni la realidad del Estado ni la transformación efectiva del excedente en exceso de trabajo acaparado [13]. Por el contrario, la situación de independencia y de autarquía en que se encuentran las comunidades rurales las conduce a resistirse a este acaparamiento. En estas condiciones, es necesario que intervengan razones «extraeconómicas» para que el excedente se transforme en excedente de trabajo y para que las comunidades depositen este excedente bajo forma de impuestos: únicamente el uso de la fuerza mantendrá la relación social de apropiación [14]. Desde entonces se establece una relación específica entre las comunidades y el Estado, relación que se caracteriza esencialmente por la concentración estática de la propiedad terrateniente. Es en esta relación de apropiación violenta donde deberá buscarse el «secreto» de todo el edificio social [15]: este secreto no reside en el desarrollo de las fuerzas productivas ya que el desarrollo crea la posibilidad del Estado y no su realidad, sino que reside en la relación social de la propiedad donde las comunidades se mantienen en una independencia relativa en cuanto a la organización de la producción y donde el Estado es el propietario terrateniente soberano.

Indicaciones similares deben efectuarse respecto al régimen feudal que Marx no definía únicamente como un desarrollo particular de las fuerzas productivas que podría formar el artesanado, sino por la estructura de las relaciones sociales constitutivas que son las relaciones de dependencia. Efectivamente, esta relación de dependencia, que atraviesa y unifica todas las formas de la práctica social, constituye el fundamento de las relaciones

11. *Capital,* libr. I, t. II, p. 46.

12. «Bajo su forma más simple, la comunidad cultiva el suelo en común y divide los productos entre los miembros», *ibíd.,* p. 47.

13. «En estas condiciones, hacen falta razones extraeconómicas, de cualquier naturaleza, para obligarles a efectuar un trabajo por cuenta del propietario terrateniente titular», *ibíd.,* libr. III, t. VIII, p. 171.

14. «No es esta posibilidad en sí misma la que crea la renta; únicamente es la opresión la que hace de ella una realidad», *ibíd.,* p. 173.

15. *Ibíd.,* p. 172. «Realmente es Bernier quien encuentra la forma fundamental de todos los fenómenos del Oriente... es el hecho de que allí no existe la propiedad terrateniente privada. He aquí la verdadera llave del cielo oriental», a Engels, 2 de junio de 1853, *Correspondance Marx-Engels,* París, Costes, 1932, t. III, p. 280.

de producción al igual que todas las otras esferas de la vida social [16]. Es a causa de esta generalidad de la relación de dependencia que los trabajos de producción revisten en ella la forma de una relación entre las personas y aparecen a los actores en su verdad, es decir, como relación social. Aún otra violencia debe mantener las estructuras sociales pues es necesario que una opresión intervenga para obligar al labrador a dar una parte de su tiempo de trabajo a un grupo social, casta o clase, que se ha apropiado de su tierra. Tampoco un tal sistema, organización específica de relaciones sociales, se puede transponer de una sociedad a otra, una casta feudal que puede imponer sus estructuras a una sociedad preexistente por el empleo de la violencia [17]. Sin duda, la arbitrariedad inicial de la conquista se encontrará progresivamente velada por la ordenación de las leyes; la clase dirigente marca con el sello de la ley el estado de hecho existente y fija las barreras de las clases; las relaciones establecidas se institucionalizan, el hecho se convierte en derecho usual, tradición, después en derecho escrito; la religión sacraliza y refuerza el respeto a las tradiciones. Pero estas máscaras confirman la relación de dependencia; no modifican la esencia que es el ser una relación social de opresión basada en la violencia.

Uno de los caracteres específicos del capitalismo residirá precisamente en la ocultación de esta dimensión social del mundo de producción a los ojos de los agentes económicos. Mientras que los trabajos respectivos aparecían a los hombres de la feudalidad como sus propias relaciones personales, esta conciencia de relaciones sociales desaparece en el cambio capitalista para dar lugar a la apariencia de una relación entre las mercancías [18]. Las mercancías parecen cambiarse entre ellas como si ellas mismas constituyesen valores, el dinero parece debido a propiedades esenciales y el beneficio parece no provenir más que de los precios y de los intercambios. Y el objetivo de *El Capital* será el desvelar esta ilusión que sustituye la relación social por una relación entre las cosas y descubrir en la «naturaleza íntima» del capital la realidad de las relaciones sociales de producción.

Marx lo explica particularmente en el Libro I antes de abordar la producción de la plusvalía [19]. El misterio de esta plusvalía reside en el hecho de que el capitalista puede encontrar en el juego de los cambios una mercancía, la mercancía-trabajo, posibilitada para poder crear más valor del que ella consume. El capitalista puede comprar a su precio la fuerza de trabajo del obrero, restituir el salario correspondiente al valor del trabajo, pero conserva el aumento de trabajo o exceso de trabajo que corres-

16. «Esta dependencia personal caracteriza más las relaciones sociales de la producción material que todas las demás esferas de la vida a las que ella sirve de fundamento», libr. I, t. I, p. 89.

17. «En la sociedad feudal, que se puede estudiar mejor en Inglaterra donde los normandos importaron completamente el sistema feudal», *Histoires des doctrines économiques*, COSTES, 1947, t. II, Apéndice, p. 208.

18. *Capital*, libr. I, t. I, p. 89.

19. *Ibid..*, cap. VI, «Compra y venta de la fuerza del trabajo».

ponde a la plusvalía. Ahora bien, la apropiación del exceso de trabajo no es posible más que gracias al establecimiento anterior de una cierta relación social que es en este caso la presencia de una fuerza de trabajo totalmente desprovista de medios de producción. La sola presencia del capital acumulado no asegura, en modo alguno, su utilización como reproductor de plusvalía y el capitalista se encontrará en la imposibilidad de hacer fructificar su capital si no encuentra en el mercado una fuerza de trabajo que pueda comprar.

Para que la plusvalía sea posible, es necesario que un conjunto de presupuestos sociales estén reunidos, o en otros términos, que una cierta estructura social diferenciada esté constituida. Es necesario que el poseedor de la fuerza de trabajo pueda venderla como mercancía, que sea libre de disponer y sea reconocido jurídicamente como el propietario de su fuerza de trabajo [20]. Es necesario que nunca la venda más que por un tiempo determinado, que no sea ni siervo ni esclavo, y que teniendo alienada su fuerza de trabajo por un cierto tiempo no renuncie a su propiedad sobre ella [21]. Es necesario, finalmente, que el propietario de la fuerza de trabajo sólo sea propietario de esta fuerza, que esté totalmente desposeído de todo medio de producción y así obligado a vender esta fuerza para obtener el valor, es decir, los medios de subsistencia necesarios para su sostenimiento. En una palabra, la transformación del dinero en capital, la posibilidad de acumular la plusvalía, que constituye la esencia del capital, tiene como condición inmediata la presencia de esta relación social en la que los propietarios de los medios de producción encuentran en el juego de los cambios los propietarios de la fuerza de trabajo, es decir, a los trabajadores «libres», totalmente desprovistos de medios de trabajo.

El capital no es, pues, en realidad, más que esta misma relación estructural entre dos clases sociales, una detentadora de los instrumentos de producción, otra propietaria de su fuerza de trabajo y totalmente desprovista de medios para utilizarlos [22]. El instrumento de producción no es en sí mismo y por naturaleza un capital: se convierte en él al introducirse en estas relaciones sociales específicas, relaciones de clase y de explotación que son las relaciones de la sociedad capitalista. Las fuerzas productivas no son los elementos determinantes del sistema económico, no son más que la mediación de las relaciones sociales instauradas entre los hombres [23], y no es más que en el seno de estas relaciones que se transforman en medios de explotación. Esta primacía de la relación social se verificará particularmente en el ejemplo de la manufactura: Marx subraya, a este respecto, que la producción manufacturera no corresponde a una

20. *Ibíd.*, t. I, p. 171.
21. *Ibíd.*
22. «El capital no es un objeto sino una relación social...», *ibíd.*, libr. III, t. VIII, p. 193.
23. «En lugar de ser una cosa, el capital es una relación social entre personas, tal relación se establece por intermedio de las cosas», *ibíd.*, libr. I, t. III, p. 207.

transformación de las fuerzas productoras, sino únicamente a la imposición de una nueva relación social. Para la organización de las fuerzas productivas, la manufactura se basa sobre el oficio y sobre el trabajo manual del artesano: el capitalista que reunió diferentes artesanos en una misma fábrica, no modificó la naturaleza del trabajo, no hizo más que introducir la relación social del capitalismo al crear el asalariado. Desde entonces la estructura del capitalismo parece que separa al obrero de la posesión de los instrumentos y hace posible la acumulación de la plusvalía.

Las seis primeras secciones de *El Capital* están consagradas a demostrar la necesidad de una lectura sociológica de la práctica económica. El movimiento de la exposición no es ni histórico ni descriptivo sino explicativo y esta explicación se realiza a partir del constituyente que existe en la práctica social de la producción, y en el capitalismo el antagonismo social. En el transcurso de esta elucidación de los fundamentos, todas las nociones económicas se encontrarán de esta forma cambiadas en conceptos sociales, en relaciones sociales y en fin en relaciones antagonistas de clase. Es necesario demostrar en primer lugar cuál es el constitutivo universal de la mercancía en su valor de cambio y romper desde el principio con un método que tendría por adquirido el valor de la mercancía y se encerraría de esta forma en el lenguaje de la sociedad capitalista. Es necesario demostrar que el valor no es otro que el trabajo, es decir, el trabajo socializado tal como se constituye en una organización social particular. Es necesario demostrar a continuación que la moneda no ofrece misterio alguno y que no contiene, como la mercancía, más que un cierto tiempo de trabajo social. Pero el paso decisivo está superado con el principio de la tercera sección que se pregunta por la producción de la plusvalía absoluta: no se trata entonces de reconocer la esencia del valor en una sociedad mercantil, sino de descubrir la esencia del capitalismo que se averiguará en su estructura de división social. Las secciones posteriores podrán desde entonces, al estudiar el proceso de la circulación del capital y el proceso de conjunto de la producción capitalista, afrontar los problemas del devenir del capitalismo, y no serán inteligibles más que por estas primeras secciones del primer libro que han roto la apariencia económica de los conceptos y de esta forma reintegrado la práctica económica en las estructuras sociales, es decir, en la división de la sociedad en clases.

Marx vuelve, aquí, y con precisión, a la interpretación social del capitalismo que Proudhon había desarrollado en la primera *Memoria* y en el *Sistema de las contradicciones*. El análisis del mecanismo de la apropiación de la ganancia había demostrado que el sistema capitalista no debía ser examinado como el efecto de un cierto desarrollo de las fuerzas productivas, sino más bien como un sistema social y como una organización de la producción basada en una organización social particular. La formación de la ganancia, así como la formación de la plusvalía, están en el centro de la práctica económica, dejan como su fundamento y como su determinante estructural a la relación social que opone a los propietarios de los medios

de producción y a los asalariados; la relación social que tiene como criterio esencial la propiedad y la no-propiedad. Estas proposiciones no concluyen que la práctica económica determina la estructura social, tienden, por el contrario, a demostrar que la práctica económica, es, por esencia, una práctica social o más exactamente una práctica que se desarrolla en el seno de una cierta estructura social y que no cesa de repetir la división.

Tampoco es exacto decir que el capitalismo está basado en la lucha de clases, lo que sugeriría a la vez una anterioridad del conflicto y la presencia de una lucha abierta en el corazón del sistema. El capitalismo no está determinado por esta lucha; el capitalismo es por sí mismo la división social y no se prosigue más que por esta división. Lo que tampoco significa que las clases sean los agentes económicos reales de una acción económica. Ni Proudhon ni Marx basan la práctica económica en una acción unificada y en el querer coherente de una clase: por el contrario, en la búsqueda desenfrenada de la plusvalía, los capitalistas están directamente opuestos unos a otros, y, en cuanto a los trabajadores están económicamente separados en su situación de competencia frente a las amenazas de un paro forzoso y sostienen con los que les emplean relaciones distintas y contractuales. En este nivel el concepto de clase social, si puede ser empleado, no designa más que un conjunto de individuos distintos que ocupan papeles similares en la producción, el capitalista actuando como soporte particular de un capital y el trabajador actuando como propietario individual de su fuerza de trabajo. Si todo este análisis conduce a hacer del capitalismo una relación antagónica que opone a los propietarios de los medios de producción y a los proletarios y a traducir la práctica económica en relaciones de clase, no presta a la clase más que una realidad económica, una realidad en sí, y deja abierto el problema del advenimiento de las clases a la realidad subjetiva.

2. La acumulación primitiva

Este problema debería recibir una respuesta provisional del examen del pasado. Si el régimen social del capitalismo está basado, efectivamente, en un antagonismo de clases y constituye en el presente, un *sistema social,* queda por explicar de qué forma este sistema ha podido instaurarse [24]. Se podría verificar, en este paso del capitalismo, si las clases han podido manifestar una acción que puede ser tenida por la acción de un sujeto colectivo. Se constatará sobre este ejemplo qué relación podría aparecer entre la realidad de un sistema que domina los individuos y el acto de los grupos.

Para Marx como para Proudhon, el sistema capitalista, el sistema social

24. *Capital,* libr. I, t. III, p. 153.

del cual las clases son los fundamentos y no los sujetos, se diferencia radicalmente en su organización y su necesidad de su propio pasado. Pero si Proudhon sitúa la ruptura entre lo espontáneo y lo sistemático, Marx hace preceder el sistema de un período de acumulación violenta y de una empresa activa de los individuos y de los grupos interesados en la expropiación de los antiguos poseedores. En el *Sistema de las contradicciones,* Proudhon hace del antagonismo social inmanente al capitalismo el resultado de un crecimiento de las contradicciones inherentes a la propiedad privada, pero matiza este juicio añadiendo que la pequeña propiedad, en una economía agraria, permanecía adaptada a las necesiddes individuales y colectivas [25]: el advenimiento «del fatalismo» propio al sistema capitalista correspondería al hundimiento de este funcionalismo anterior y al paso de lo orgánico a lo mecánico. Para Marx por el contrario, la fase de acumulación primitiva se caracteriza esencialmente por una acción consciente, por una violencia ejercida contra los pequeños poseedores o contra los siervos sin defensa y en vistas a crear los fundamentos sociales del capitalismo. En los orígenes del capitalismo se descubriría la acción, si no de una clase social, por lo menos de grupos con los intereses convergentes teniendo como intención confusa la instauración del sistema. La fase del sistema estaría precedida por un período de acción, por una fase de creatividad social. Y esta creatividad de los orígenes anunciaría, probando la posibilidad del acto social histórico, la creatividad de la fase de destrucción revolucionaria. El acto revolucionario de destrucción respondería al acto de instauración fundadora.

Efectivamente, en su descripción de la acumulación primitiva, Marx subraya de qué forma este movimiento histórico, por el cual fueron creadas las condiciones sociales del capitalismo, es decir, una clase despojada de todo medio de producción, convirtióse en una empresa resuelta, una acción llevada por individuos y grupos particulares. Esta descripción viene a corregir las fórmulas de *La ideología alemana* indicando que el comercio y la manufactura «engendraron» la clase burguesa [26] y que acreditarían la confusa teoría de un determinismo económico según el cual una transformación material originaría una clase social. Sin duda, el sistema social del capitalismo ha «salido de las entrañas» [27] del orden económico feudal, pero no ha salido ni por un desarrollo del feudalismo ni por una evolución espontánea. El feudalismo contenía elementos propicios para la extensión del capitalismo tales como la subordinación de una clase y una primera acumulación de los capitales usuarios y comerciales, pero estos elementos no contenían en sí mismos esta ruptura que iba a aparecer entre los dos sistemas sociales.

Intervinieron un conjunto de hechos, el descubrimiento de regiones auríferas, la desvalorización de la moneda, las invenciones tecnológicas, los

25. *Système des contradictions,* t. II, pp. 185-211.
26. *L'idéologie allemande,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. VI, p. 212.
27. *Capital,* libr. I, t. III, p. 155.

cuales se produjeron a la par como hazares históricos exteriores a las necesidades internas del orden feudal. Pero especialmente, la acumulación primitiva, lejos de efectuarse por una simple disgregación del sistema feudal, se realizó a través de una serie de luchas, de esfuerzos privados y colectivos llevados contra las estructuras feudales y contra los pequeños propietarios. Dejando sistemáticamente las «influencias económicas» [28] que hacían posibles tales empresas, Marx empieza a describir las violencias ejercidas por los propietarios y por una «legislación sanguinaria» para expropiar a las comunidades y a los pequeños terratenientes. Si esta historia está «escrita en los anales de la humanidad en letras indelebles de sangre y fuego» [29], es desde luego porque la sociedad feudal no contenía en sí misma y en propiedad una clase burguesa que debía constituirse necesariamente. Se asiste entonces a una fase de creación durante la cual grupos en formación se constituyen y crean su propia clase a medida que luchan contra el antiguo orden. Es decir que no se podría comprender este período aplicando de forma unilateral el principio de una determinación de la totalidad social por la estructura económica: por el contrario, se descubre en ello una situación social compleja en la que una clase ataca a las antiguas estructuras, crea las condiciones de su dominio, creándose a sí misma de esta forma. La fuerza no es entonces el resultado de un orden económico sino por el contrario la instauradora de un sistema [30]. Además, durante este período, la clase no revestía un carácter de exterioridad en relación a sus propios miembros: los propietarios actuaban en perfecta conformidad a sus necesidades personales y su lucha colectiva era confundida con su interés personal: los intereses comunes eran mantenidos y hechos significantes a la conciencia individual por relación directa con las necesidades privadas.

El final de la acumulación primitiva y la instauración del capitalismo corresponden pues a una mutación radical. El establecimiento de un capitalismo, que renueva por sus leyes internas las bases sociales, instaura una necesidad nueva y un modo de temporalidad sin relación con las fases anteriores. Entonces, cuando una fuerza opresora y una violencia ejercida por grupos particulares intervienen para crear un nuevo orden económico, el sistema capitalista se sostiene a sí mismo y «únicamente por la fuerza económica de las cosas» [31]. Una vez los productores convertidos en proletarios, las leyes económicas del salario sostienen la condición proletaria y aseguran su renovación; desaparecen entonces las leyes sanguinarias que tendían a crear artificialmente un proletariado y aparece, por el contrario, una legislación del trabajo destinada a proteger a los trabajadores contra los excesos de capital. El sistema capitalista aparece entonces como un

28. *Ibíd.*, p. 163.
29. *Ibíd.*, p. 155.
30. «La fuerza es un agente económico», *ibíd.*, libr. I, t. III, p. 193.
31. «...en fin el régimen capitalista se sostiene únicamente por la fuerza económica de las cosas», *ibíd.*, t. III, p. 204.

sistema que guarda sus leyes necesarias, que renueva las relaciones sociales por la continua apropiación de la plusvalía, que engloba y domina las empresas parciales.

De esta forma, cualquiera que sea la importancia de esta acumulación primitiva como modelo de una acción revolucionaria que respondería a la violencia desde sus orígenes, las conclusiones de Marx sobre el funcionamiento del capitalismo encuentran las indicaciones de Proudhon sobre el «fatalismo» del sistema económico. Y si estos análisis demuestran que el modo de producción capitalista es un sistema específico de relaciones sociales, de reacciones de clases, y que la revolución debe ser esperada por una acción de la clase, no indican de qué forma las clases obreras podrían oponerse a un sistema que les domina y cuyo carácter opresor está tan rigurosamente demostrado.

3. La masa y la clase

En los pasajes más explícitos en que Proudhon y Marx encuentran este problema, son conducidos a resolverlos apelando a una «conciencia de clase», a una «sui-conciencia», según la expresión de Proudhon. Toda clase, según *La capacidad política de las clases obreras,* no llega a hacerse el sujeto de la acción más que después de haber adquirido conciencia de su ser y de su ley, conciencia que acaba con la unidad e introduce a la clase en un nuevo modo de ser [32]. Y Marx distingue las dos modalidades de existencia de la clase por el mismo criterio ya que la conciencia de la clase arranca a la clase de su existencia objetiva y la hace existir como clase para sí [33]. Sin embargo, los análisis concretos van a demostrar de qué forma esta simplificación dualista está lejos de acabar con la complejidad de la práctica.

Esta simplificación doctrinal corresponde a una dimensión de los análisis: Proudhon y Marx oponen, efectivamente, dos modos de ser de las clases, la clase económica y la clase políticamente actuante, y si el mismo concepto es utilizado para designar dos realidades tan diferentes no es más que por una imprecisión de vocabulario. Si la clase económica posee una realidad objetiva, no es, de hecho, que el conjunto de individuos desempeñen los mismos papeles en el proceso de trabajo: la clase no cumple en este proceso una acción coherente y voluntaria ni se constituye en sujeto autónomo. Tampoco es el acto de la clase el objeto de las búsquedas económicas sino más bien el sistema social en sus relaciones antagónicas, ya que los individuos no hacen más que asumir en ella las tareas que son asignadas por el rigor del sistema. El acto colectivo es particularmente la

32. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 89-90.
33. *Misère de la philosophie,* Costes, p. 209.

acción revolucionaria que requiere una mutación: como escribe Proudhon, no le basta al proletario ser número y masa para acceder a la capacidad política [34], es necesario que intervenga una toma de conciencia que superará la dispersión plebeya y hará posible la emergencia de una voluntad común. Esta simplificación dualista conducía a Marx, en sus obras de juventud, a hacer de la revolución el hecho de un encuentro de la verdad filosófica y del sufriente proletariado, y desde entonces a prestar a la palabra de la filosofía una función decisiva de innovación histórica [35]. Y por lo mismo, Proudhon podía creer, antes de 1848, que la publicación de sus obras levantaría todas las energías. Pero esta esquematización podía conducir también al escepticismo, pues también era posible que la conciencia fallara y que la revolución no se produjera no por la falta de una teoría justa, difundida y comprendida. Y, efectivamente, Marx y Proudhon expresarán a veces su inquietud frente a esta distancia que quedaba por llenar entre la masa o clase económica y la clase consciente.

En realidad, la dispersión económica y la conciencia de una clase actuante no designan más que dos situaciones extremas que están lejos de acabar con la complejidad, y esta única oposición haría ininteligible el devenir de una clase, la historia de sus unificaciones y sus dispersiones en la diversidad de las coyunturas. Y es que una clase no es únicamente un conjunto económico: por encima de sus prácticas económicas y por debajo de su realidad subjetiva constituye, como dice Proudhon, un «tipo aparte» que se manifiesta por una identidad de las conductas y por los modos de conocimiento. Son estas conductas y estos conocimientos colectivos los que harán posible la llegada de una acción colectiva.

Sin que Marx sistematizase las numerosas características que consagra a este aspecto, insiste a la vez sobre el modo de existencia y sobre las relaciones interindividuales de los individuos en una clase, sobre su psicología colectiva, sobre los modelos culturales y sobre el contenido particular de las creencias y de las religiones propias a la clase examinada.

Los miembros de una clase no se han reunido sólo objetivamente por la similitud de sus papeles económicos: sus géneros de vida, las modalidades concretas de su actividad les aislan o les relacionan, les inducen a constituir una masa o a formar una comunidad. Los labradores franceses, aunque relacionados objetivamente por la identidad de sus funciones, no constituyen por esto una masa pues su modo de trabajo les lleva a trabajar aisladamente, cada familia viviendo en su parcela de tierra, al lado de otras familias y sin intercambio entre ellas [36]. Los obreros de la industria están, por el contrario, en una situación contraria: el modo de pro-

34. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 71.

35. *Contribution a la critique de la philosophie du droit de Hegel,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. I, p. 97.

36. «Los labradores parcelarios constituyen una masa enorme cuyos miembros viven todos en la misma situación, pero sin estar unidos los unos a los otros por relaciones. Su modo de producción les aisla unos de otros, en lugar de inducirlos a recíprocas relaciones», *Le 18 brumaire,* Ed. Sociales, 1963, p. 104.

ducción capitalista, haciendo del salario el resultado de un contrato individual, rompe las antiguas comunidades, trata al obrero como un individuo separado y coloca a los trabajadores en una competencia recíproca; pero al mismo tiempo la gran industria aglomera a los obreros sobre los mismos lugares, les impone un género de vida idéntica que es favorable a la toma de conciencia de intereses comunes [37]. Sería necesario pues tener en cuenta, para una intelección de los cambios sociales, los modos de relación inter-individuales que se establecen y que pueden desempeñar, según sus formas, funciones de integración o de desintegración. En la corporación, la relación patriarcal que unía a los compañeros con su dueño podía, por los sentimientos de seguridad procurados y por el juego de las ambiciones, participar en el sostén de las estructuras; y además la ausencia relativa de división del trabajo permitía al artesano relacionarse con su trabajo especial, absorberse en él, y este interés favorecía su sujeción al sistema establecido [38]. En la clase burguesa, por el contrario, donde reinan necesariamente relaciones de emulación y de competencia, ningún lazo comunitario se establece en el seno del trabajo y se debe esperar a que la unidad de la clase provenga más de factores externos tales como el combate contra las otras clases que de factores internos de unión.

Es pues posible descubrir en una clase, de la misma forma que lo pensaba Proudhon, la constancia de ciertas actitudes psicológicas, la presencia de una psicología colectiva. Sin duda estas actitudes están en correlación con la práctica económica pero también tienen una condición: la codicia de ganancia que caracteriza a la burguesía industrial, «hambrienta» de plusvalía, está ligada a las leyes del sistema capitalista, pero también tiene una condición dinámica; y es desde luego la psicología particular del atesorador que sostiene su actividad avariciosa [39]. En el período de acumulación primitiva, la violencia y la energía con las cuales se realizó la expropiación de los labradores y de los artesanos debe explicarse, en parte, por la psicología de la clase burguesa de esta época, que tenía tantas ganas de adquirir como voluntad de poder [40]. En cuanto a los campesinos franceses, sólo comprendiendo su psicología particular se llegará a explicar un hecho tan importante como la elección de Luis Bonaparte, el 10 de diciembre de 1848: aislados unos de otros, los labradores son incapaces de defender sus propios intereses por medio de una Asamblea o un Parlamento, no pueden representarse a sí mismos, quieren ser representados [41]. Desean al mismo tiempo que sus representantes aparezcan como dueños, como su dueño absoluto que les protegerá contra las otras clases [42]. En el origen

37. *Misère de la philosophie,* COSTES, p. 208.
38. *L'idéologie allemande,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. VI, p. 206.
39. *Capital,* libr. I, t. I, p. 139.
40. Cf. Jean HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel,* París, M. Rivière, 1955, p. 143.
41. *Le 18 brumaire,* p. 105.
42. *Ibid.*

de la elección de Luis Bonaparte, no existe, exactamente, una superestructura económica, sino una cierta psicología colectiva formada por el temor, por la impotencia, por el deseo de sumisión, psicología propia a esta masa pasiva y sin la cual este acontecimiento sería inexplicable.

Hay que señalar, pues, las formas de conocimiento propias a una clase. Que los conocimientos científicos y técnicos sean reservados a una clase burguesa, que los obreros están limitados al trabajo manual, no dejará de tener consecuencias en la actividad política de las clases; la ignorancia en que están mantenidos los trabajadores no dejará de formar un obstáculo a la difusión de una teoría revolucionaria. Cada clase posee, como lo indicaba Proudhon, una «cultura» [43] particular, un conjunto de conocimientos teóricos y prácticos que comportarán la acción política o el rechazo de la acción. En sus trabajos históricos, Marx será inducido a insistir sobre la importancia de los fenómenos de memoria colectiva en la explicación histórica. Si los labradores franceses de 1850 son víctimas de esta ilusión según la cual Luis Bonaparte, porque lleva el nombre de Napoleón, les defenderá contra las otras clases y les dará esplendor [44], no es sólo porque son labradores. La observación de la condición labradora no permitirá explicar esta creencia milagrosa: para llegar a esta explicación será necesario considerar las experiencias pasadas de esta clase y apelar a una memoria colectiva de clase que origina directamente el voto masivo de los labradores. Sin duda, la condición labradora hace posible la formación de tales ilusiones, pero no aporta precisamente nada más que esta posibilidad.

Proudhon debía insistir más ampliamente en la importancia de las actitudes morales y debía relacionar, en particular, la regresión de la burguesía por el debilitamiento de sus valores, pero Marx no olvida este aspecto en sus descripciones históricas. De esta forma la deshonra y la corrupción de la aristocracia financiera que estaba en el poder en Francia antes de 1848 fueron los elementos de debilitamiento para esta fracción de la burguesía: esta inmoralidad, comparable a la del lumpen proletariado, fue por otra parte tan decisiva que suscitó el furor de las clases excluidas del poder y reforzó la energía de la oposición [45].

Estas indicaciones muestran la imposibilidad de reducir una clase a las modalidades de su práctica económica. Sin duda, la distribución de los papeles en la producción determinan los límites y el ser de la clase, pero los individuos que la componen participan, por otra parte, de una cultura y de una psicología colectiva específica. Antes que la clase haya accedido a la acción política unificada manifiesta estas identidades culturales que formaron medios hacia la unificación activa. Se pueden tener estas identidades por anteriores a la acción ya que en efecto ellas preceden a la acción

43. *De la justice,* estudio 6.º, t. III, p. 147.

44. «La tradición histórica ha originado en el espíritu de los labradores franceses la creencia milagrosa de que un hombre con el nombre de Napoleón les devolvería todo su esplendor», *Le 18 brumaire,* p. 105.

45. *Les luttes de classes en France,* Ed. Sociales, 1967, p. 42.

y por constituyentes ya que favorecen o inhiben la intervención histórica de la clase.

Estas características no son, en modo alguno, anecdóticas, por el contrario, justifican la llamada a una nueva metodología necesaria para la explicación y la comprensión históricas. Ya que los miembros de una clase participan en una misma cultura, ya que tienen unos ciertos conocimientos políticos y una cierta percepción de sus intereses, es necesario esperar a que actúen según estas representaciones y vuelvan a actuar según sus concepciones particulares. También podrá ser que su conocimiento político no sea adecuado a sus intereses objetivos, como se ve en el ejemplo de los labradores franceses que ponen en el poder a una clase resuelta a desposeerlos. Y son entonces estos recuerdos, estos prejuicios, estos mitos, lo que será necesario considerar y no las estructuras objetivas de la sociedad. Es decir que la investigación histórica no tiene por objeto de estudio las relaciones sociales de producción sino las mismas clases en la complejidad de sus caracteres inmediatos y considerados como los sujetos de la acción histórica. Lejos de proceder a un análisis regresivo de las «causas económicas» [46] y de seguir el desarrollo de estas «causas» en la coyuntura histórica es necesario, desde luego, que la clase en su complejidad se dé por sujeto, en su realidad, y en sus ilusiones, y se dé por objeto la situación total donde ella se encuentra comprometida. La distancia metodológica que separa *La revolución demostrada* del *Sistema de las contradicciones* separa también *El 18 brumario* de *El Capital*: en los dos casos, un análisis de la estructura socio-económica es sustituido por una interrogación sobre la dinámica de las clases y sobre sus proyectos. En esta perspectiva histórica, el principio de un predominio de lo económico cambiará totalmente de sentido ya que el hecho económico, el interés material o la crisis, por ejemplo, no volverá a funcionar como causa de un desarrollo sino como un elemento de una situación, elemento interpretado por una clase en la lucidez o en la mixtificación. Se podrá pensar que, en el futuro, la necesidad de los fenómenos económicos acabará por cortar las ilusiones colectivas, pero en el presente, la ignorancia de su propia realidad en la que una clase es mantenida puede ser más importante que esta misma realidad.

4. El proletariado

El problema de la mutación de la clase obrera, de su llegada a la «capacidad política» revolucionaria debe ser planteado en toda la extensión de sus dificultades. En Marx, las obras de madurez no mantendrán el optimismo lógico de las obras de juventud que pondrían el devenir del pro-

46. Engels interpretaba de esta forma el método de Marx en su Prefacio a *Les Luttes des classes en France*, p. 7.

letariado en la necesidad dialéctica de una progresión revolucionaria [47]. Además, no será suficiente esperar de una conciencia de clase que venga a borrar la dispersión de los individuos y a aportar la verdad de la acción. Después de haber estudiado las relaciones sociales de producción que definen la clase proletaria en su realidad económica será necesario examinar todavía qué consecuencias entrañan para la existencia y el modo de vida de los obreros, buscar qué relaciones concretas se crean entre los trabajadores, examinar sus modos de conocimiento y entonces los medios o las dificultades que pueden encontrar en el proceso de su unificación. Es en el detalle de estas descripciones donde van a matizarse las conclusiones divergentes de Proudhon y de Marx sobre el futuro de la revolución.

La triple condición que asigna *El Capital* a la clase proletaria, la libertad civil, la desposesión, la producción de una plusvalía, repite la definición que Proudhon había dado del asalariado. El hundimiento de los lazos feudales, concluido en Francia por la Revolución de 1789, ha roto todas las protecciones de las cuales disfrutara el oficial artesano y ha suprimido sus relaciones con su maestro [48]: el obrero, separado y desarraigado, puede vender su libertad [49], vender su fuerza de trabajo. Esta venta se inscribe en la relación antagónica de propiedad y de desposesión que es constitutiva del capitalismo. En fin, esta venta es creadora de la ganancia o de la plusvalía que no se realiza más que por una extorsión, un robo de trabajo obrero. De esta forma se encuentra definida una clase en tanto que realidad objetiva, conjunto de todos los asalariados que no tienen por medio de existencia más que la venta de su fuerza.

Pero esta definición, si da cuenta de la explotación de la que son víctimas las clases obreras, también demuestra la distancia que separa la dispersión de la clase económica de su conversión en sujeto de la historia, como sujeto consciente de su empresa revolucionaria. Efectivamente, esta definición que hace del proletariado una de las fuerzas utilizadas por el capital en su producción de la plusvalía designa al mismo tiempo su sujeción y su pasividad en el proceso del trabajo. Y si el concepto de clase puede ser utilizado respecto al proletariado ya que constituye una clase objetiva, no es más que en el sentido de «clase determinada», es decir, originada por un proceso económico en tanto que masa dispersa [50].

El aislamiento esencial que separa a los asalariados los engarza en una situación de masa frente a las empresas del capitalismo como lo demuestra toda la historia de la acumulación primitiva. La descripción que propone Marx en *El Capital* demuestra de qué forma la historia del proletariado ha sido directamente inversa a la de la burguesía: lo que fue para la clase burguesa acción, creación y adquisición, fue para las clases obreras pasión y desposesión. Mientras que los poseedores llevaban esta empresa san-

47. *La sainte famille,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. II, p. 63.
48. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 194.
49. *Capital,* libr. I, t. I, p. 171.
50. *Manifeste du parti communiste,* COSTES, 1953, p. 72.

grienta y se creaban en tanto que clase en la medida de su acción, los obreros se encontraban desposeídos de sus medios de defensa y rechazados a la pasividad. Las resistencias que podían manifestar se debían precisamente a su estado de pequeños parcelarios y a la fuerza que les proporcionaban sus propiedades y los lazos sociales de la sociedad feudal; en la medida en que los poseedores llegaban a cortar estos lazos creaban una masa, «sin fuego ni lugar» [51], condenada, por la descomposición de las protecciones anteriores, a la docilidad. De la misma forma, en el presente del capitalismo, el papel de la clase obrera que no es más que el de vender su fuerza de trabajo engarza necesariamente al proletariado en una situación económica de pasividad; al intervenir en el proceso de trabajo bajo forma de mercancía, el trabajo se inserta en él como un objeto en un mecanismo extraño. Sobre este punto, los análisis de *El Capital* y los escritos de madurez hacen más rigurosa la situación de sometimiento de las clases proletarias: en los *Manuscritos de 1844,* el concepto de trabajo alienado, al colocar en el corazón de la crítica la situación existencial del obrero en el proceso de trabajo, haría sensible este desgarro por el cual el productor estaba desposeído de su producción. El obrero era entonces el sujeto productor que se objetivaba en su obra y se veía desposeído de su producto, desposeído del control de su trabajo y, además, desposeído de sí mismo. Pero esta descripción, al mostrar el drama de la alienación, muestra simultáneamente los resortes de una revuelta que el proletariado no podía dejar de fomentar a partir de esta experiencia del desasimiento. *El Capital,* poniendo en el centro del análisis, no ya la existencia obrera, sino las leyes de un sistema, desplaza el significado de la condición obrera para hacer de ella una situación objetiva de sometimiento. La alienación no significa entonces este desgarro de sí por el cual el ser humano vive en la miseria, la negación de su ser, sino esta situación objetiva en la que una clase participa de las leyes de producción que le son exteriores.

Como demuestra Proudhon en el *Sistema de las contradicciones,* esta «servidumbre» [52] está vinculada a la estructura del capitalismo pero no se profundiza radicalmente más que con el desarrollo del maquinismo. La distinción que Marx introduce entre la manufactura y la fábrica repite, en el plano de la evolución histórica, la distinción proudhoniana entre la división del trabajo y el maquinismo. Desde que el capital ha creado la manufactura y organizado la división del trabajo impone a sus obreros su ley y su voluntad; desde este nivel, la organización del trabajo, la combinación de las tareas, no manifiestan ya el control de los obreros sino que son impuestas por las órdenes del capitalista que se arroga la responsabilidad de dirección y de supervisión [53]: el lazo social entre las funciones

51. *Capital,* libr. I, t. III, pp. 174-175.
52. *Système des contradictions,* t. I, p. 198.
53. *Capital,* libr. I, t. II, p. 23.

individuales, la unidad del cuerpo productivo, no están en manos de los obreros, se encuentran fuera de ellos, en el capital que los ha reunido y los retiene [54]. Sin embargo, durante este período de manufactura, el obrero, aunque estaba sujeto a la voluntad del capital, permanecía todavía siendo el verdadero sujeto de la producción en cuanto al contenido de su trabajo: es todavía su oficio y su saber hacer lo que se manifestaba en su actividad, de la misma manera que el trabajo de toda la manufactura permanecía organizado según las formas del trabajo humano. Y si el trabajador estaba ya subordinado económicamente al capital permanecía indispensable para la producción en tanto que individuo poseedor de un saber especial. Esta última independencia es la que viene a cortar la máquina, realizando de esta forma y radicalmente la sujeción de la clase obrera. Marx insiste, efectivamente, sobre la autonomización que realiza el sistema de las máquinas en relación al trabajo obrero: la máquina constituye un proceso objetivo que se ha emancipado de las facultades individuales del obrero. En su plena realización, un sistema de máquinas-útiles automáticas constituye un «monstruo mecánico» [55] que modifica directamente el objeto y cuyas diferentes fases están realizadas entre ellas sin la intervención del obrero. Un sistema tal constituye un vasto autómata que obedece enteramente a la fuerza que le somete. Es frente a este sistema que concluye la servidumbre del obrero ya que no volverá a intervenir más que para servir al sistema objetivo. Mientras que en la manufactura las operaciones eran ejecutadas por hombres que manejaban sus útiles, en la fábrica las máquinas efectúan automáticamente el trabajo y los obreros no hacen más que ejecutar los movimientos impuestos por la maquinaria. Del útil artesanal a la máquina el acto del obrero es radicalmente opuesto; la actividad obrera da lugar a la actividad de la máquina y el trabajador se transforma en «accesorio consciente» [56] de un mecanismo muerto. Desde entonces se ha realizado, al mismo tiempo que la forma más adecuada al capital, la forma acabada de la «esclavitud» [57] obrera.

Es a causa de este carácter radical de la esclavitud que las resistencias obreras deben ser medidas exactamente y van a revestir una importancia decisiva. Es, en efecto, sobre este aspecto que se va a expresar una primera oposición entre Proudhon y Marx, oposición que va a prejuzgar sus conclusiones políticas. Se sabe, efectivamente, que a los ojos de Proudhon, las luchas económicas tales como las huelgas, si constituyen «el único medio» de defensa de los obreros [58] también manifiestan reacciones de desespero como las luchas adaptadas a las exigencias de la situación obrera. Por el cese del trabajo, los obreros expresan su incapacidad de afrontar

54. *Ibid.*, p. 24.
55. *Ibid.*, p. 67.
56. *Fondements de la critique de l'économie politique (Grundisse)*, Ed. Anthropos, t. II, p. 212.
57. *Système des contradictions*, t. I, p. 191.
58. *De la justice*, estudio 3.°, t. II, p. 77.

los problemas económicos y delegan, de hecho, en sus empleadores el cuidado de resolver las dificultades y de tomar las decisiones indispensables. Y de la misma forma estas luchas limitadas no pueden tener la eficacia que esperan los obreros para el aumento de sus salarios ya que ellos obedecen las leyes necesarias en el seno del régimen de la propiedad. Es decir que las luchas económicas no participan de la dinámica del sistema y sería vano esperar de ellas cualquier transformación de la condición obrera.

El análisis de *El Capital,* por el contrario, no puede acabarse sin que se integre en él una descripción histórica de la lucha de las clases económicas. El examen de las estructuras sociales y el estudio de las correlaciones estructurales entre las fuerzas productoras y las relaciones de producción no permitirán llegar a un conocimiento exacto de los equilibrios provisionalmente constituidos en el seno de las contradicciones sociales. Efectivamente, estos equilibrios dependen en parte, pero únicamente en parte, de los conflictos de clases y más particularmente de la intensidad de las resistencias que las clases obreras opondrán a las empresas capitalistas. Estas consecuencias económicas de las luchas se distinguen en particular en la formación de la tasa de la plusvalía. Se sabe, efectivamente, que la plusvalía absoluta se obtiene por la prolongación de la jornada de trabajo y, ya que el salario está fijado naturalmente por el coste de las subsistencias, que esta prolongación del tiempo del trabajo corresponde, para el capitalista, a un acrecentamiento equivalente de plusvalía. El objetivo necesario del capital consiste en intentar obtener la mayor masa posible del trabajo extra por prolongación del tiempo de trabajo. Sin duda existen leyes que fijan límites a esta prolongación de la jornada de trabajo: los límites psicológicos del organismo humano no pueden ser transgredidos, constituye una ley del sistema sostener las fuerzas productoras que son las fuerzas del trabajo. Pero más allá de estos límites, ninguna línea precisa fija la duración de la jornada de trabajo. Desde entonces y en este aspecto concreto va a intervenir una situación de fuerza entre un capital necesariamente ávido de acrecentar el tiempo de trabajo y un proletariado necesariamente obligado a defender su propia existencia.

Este problema no se aborda, en *El Capital,* hasta después del examen de la mercancía, de los cambios, de la plusvalía y de los presupuestos sociales del capitalismo [59]. Interesa, efectivamente, situar la eficacia de estas luchas y sus límites; van a intervenir en esta brecha abierta por la ausencia de leyes opresoras. En este debilitamiento de la necesidad va a elevarse «de golpe» [60] la reivindicación de una limitación de la jornada de trabajo; el funcionamiento de las leyes es sustituido por una situación de fuerza y la reglamentación de la jornada de trabajo será obtenida por una «lucha secular» [61] de la clase obrera. Y de la misma forma, a pesar de la

59. *Capital,* libr. I, t. I, cap. XX.

60. «Pero, de repente, se levanta la voz del trabajador que hasta entonces había estado como perdida en el torbellino de la producción», *ibíd.,* p. 229.

61. *Ibíd.,* p. 231. «Existe pues aquí una antinomia, derecho contra derecho, cada

presencia de las leyes necesarias que fijan el salario en el valor de la fuerza de trabajo, las luchas obreras comportarán una eficacia real y limitarán las pretensiones incesantes del capital para la disminución de la masa asalariada.

Esta necesidad del sistema capitalista para transformar el antagonismo de las clases, sobre el cual está basado, en lucha de clases, autorizaría una interpretación simplificante de la evolución del capitalismo según la cual la profundización de las luchas sería paralela a la extensión del sistema. Como lo indican a grandes ragos los textos de 1846-1848, la resistencia del proletariado comenzaría con su misma existencia [62] bajo una forma parcial y momentánea; la masificación obrera provocaría la extensión de las luchas y, por un desarrollo genético, entrañaría la continuidad de las coaliciones y la toma de conciencia por los obreros de la comunidad de sus intereses [63]. Desde entonces se podría establecer el paralelismo de dos historias, la historia de la extensión del capitalismo y la historia progresiva de las luchas de clases, y se podría afirmar la ineludibilidad de una revolución llevada enteramente en el devenir del capital.

Las obras de madurez no repiten estas simplificaciones y disocian la continuidad anterior establecida entre estas dos historias; en efecto, un análisis más riguroso de las leyes de funcionamiento del capital no justifica su sostenimiento. Las luchas seculares para la reglamentación de la jornada de trabajo han obtenido su resultado, la fijación legal de una jornada «normal», y no parecen llamadas a conocer en el futuro la amplitud que han revestido en el pasado. Sin que Marx precise exactamente este punto, su insistencia puesta sobre la legislación de la jornada normal deja pensar que los resultados esenciales de esta lucha son adquiridos y que el arbitraje del Estado puede, en el futuro, resolver los nuevos conflictos sobre el asunto. Y de la misma forma, si las luchas que conciernen a los salarios no pueden desaparecer, sus resultados no pueden pasar a las leyes de los salarios y puede pensarse que ellas conservarán un carácter esporádico. Tampoco *El Capital* vuelve al paralelismo de la extensión económica y de la profundización de las luchas que sugieren ante todo la necesidad de un hundimiento brutal del capitalismo por la discontinuidad de las crisis y el aumento catastrófico del ejército de reserva industrial.

Pero el abandono del esquema evolucionista propuesto en el *Manifiesto* también está motivado por un análisis bastante pesimista de la condición obrera que pone en evidencia una verdadera degradación del hombre provocada por la explotación capitalista. Desde entonces la teoría simplista de un proletariado que se hace, necesariamente y como por naturaleza, revo-

---

uno llevando la parte de ley que reglamenta el cambio de las mercancías. Entre dos derechos iguales, ¿quién decide? La fuerza», *ibid.*

62. «El proletariado pasa por diferentes fases de desarrollo. La lucha contra la burguesía comienza con su propia existencia», *Manifeste communiste,* COSTES, p. 71.

63. *Ibid.,* pp. 72-74.

lucionario, por una «misión» que le incumbiría, no podría mantenerse ante las complejidades de la observación empírica.

Estos puntos de *El Capital* sobre la regresión humana que provoca la división del trabajo y el maquinismo repiten las descripciones denunciantes del *Sistema de las contradicciones* [64]. La división del trabajo crea una auténtica «patología industrial» [65] que se manifiesta por el empobrecimiento psíquico e intelectual del trabajador; transformando al individuo en autómata puede llegar a amenazar su existencia física [66]; intelectualmente, a medida que enriquece al trabajador colectivo, entorpece al trabajador parcelario y provoca el «entumecimiento» de su espíritu [67]. Más dañino y destructor en sus consecuencias, el maquinismo, que transforma al antiguo artesano en instrumento subordinado de un mecanismo muerto, degrada al hombre al mismo tiempo que destruye los oficios. Marx se extiende ampliamente sobre esta deteriorización física y mental provocada por la extensión del maquinismo, rechazando, como Proudhon, que esta extensión pueda tener otros efectos destructores sobre las clases laboriosas [68]. La prolongación del tiempo de trabajo, la intensificación del trabajo, la utilización de las mujeres y de los niños, el paro forzoso tecnológico, el crecimiento de la miseria en ciertas ramas, el embrutecimiento del individuo, todos estos efectos destructores «se enredan y se llaman recíprocamente» escribe Proudhon [69]. Así pues el extremo de la miseria no crea necesariamente, como sugería las obras de juventud [70], actitudes de revuelta; por el contrario, la miseria puede romper las fuerzas de resistencia y provocar una resignación «para vivir en el fango» [71]. Sin duda es necesario hacer una distinción entre el lumpen proletariado del cual no se debe esperar ninguna actitud revolucionaria y el verdadero proletariado, pero el límite está fácilmente atravesado por ciertas categorías de obreros: los impresores londinenses agotan a sus aprendices, les despiden cuando son mayores y preparan por lo tanto reclutas para el crimen [72]. El capitalismo vuelve porosa, de esta forma, la frontera entre las clases trabajadoras y las «clases peligrosas» [73].

Contrariamente a lo que afirmaban prematuramente los escritos de juventud, la extensión del capitalismo no entraña la unidad económica de las clases obreras: provoca el desarrollo del asalariado pero vuelve a crear diferencias que serán por otra parte obstáculos para la unificación políti-

64. *Système des contradictions,* t. I, pp. 136-147, 188-189.
65. *Capital,* libr. I, t. II, p. 52.
66. «Ataca al individuo en la misma raíz de su vida», *ibid.*
67. *Ibíd., Système des contradictions,* t. I, p. 143.
68. *Capital,* libr. I, t. II, pp. 78-182.
69. *Système des contradictions,* t. I, p. 188.
70. *Contribution à la critique de la philosophia du droit de Hegel,* p. 105.
71. En las casuchas del Cambridgeshire, «reina una apatía mortal y una absoluta resignación a vivir en el fango», *Capital,* libr. I, t. III, p. 128.
72. «Éstas son, en general, criaturas informes y de hecho embrutecidas... Se convierten por lo mismo en reclutas del crimen», *ibíd.,* t. II, p. 163.
73. *Ibíd.,* t. III, p. 86.

ca. En *El Capital,* Marx descubre que no se puede hablar del proletariado como de una unidad constituida y que es necesario distinguir sus diferentes fracciones tomando como criterio de distinción las divisiones sociales del trabajo. Al estudiar las diferentes formas de sobre-población relativa, distingue cuatro categorías de trabajadores según las ramas de producción y diferencia de sus situaciones. En los centros de la industria moderna el número de obreros empleados va en aumento y el paro forzoso es irregular; en el campo, por el contrario, subsiste una sobre-población latente. Una tercera forma de sobre-población se encuentra alrededor de las empresas medianas, en los trabajos a domicilio; en fin, la última forma está constituida por el conjunto de hombres y mujeres sin empleo regular. Todavía se deberán distinguir diferentes categorías en esta última «capa social» [74]. A estas diferencias se añaden reales disparidades entre los salarios que, a pesar de su ley general, no son homogéneos. Si Marx establece que los salarios tienden a oscilar alrededor del valor de la fuerza de trabajo, subraya también los abismos que separan los altos salarios de los que se sitúan más allá del precio medio. Estos salarios elevados están, como todo salario obrero, amenazados por las crisis del capitalismo, pero no dejan de ser una verdadera «aristocracia» obrera [75]; estos obreros privilegiados pueden acumular ciertos depósitos bancarios, participan en cierta medida en el consumo de los productos de lujo; su condición está pues muy alejada de los asalariados menos favorecidos; también se ha de decir que el funcionamiento del sistema económico no tiene en forma alguna como consecuencia el suprimir las diferencias en el seno de las clases proletarias.

Esta psicología del proletariado debe ser proseguida por encima de las características económicas. Los escritos históricos van a demostrar, conforme a la concepción marxista de la clase social, que es necesario preguntarse también sobre la psicología del proletariado, sobre su pasado, sobre su conocimiento político, y que es necesario descubrir las eventuales inadecuaciones entre su situación objetiva y sus actitudes. Se remarca, efectivamente, que la docilidad del proletariado, no es exclusivamente debida a la explotación inmediata: la clase obrera también es víctima de prejuicios y de ilusiones que están ligadas a su pasado, a su subordinación histórica a las clases llamadas superiores. «La apatía» [76] que manifiesta, en ciertos períodos, la clase obrera, no es explicable únicamente por la explotación de la que es víctima: esta docilidad debe relacionarse también al largo pasado de subordinación material, política e intelectual, como Proudhon lo sugería al comparar el asalariado y la plebe. De esta forma el proletariado

74. *Ibíd.,* pp. 83-88.
75. *Capital,* libr. I, t. III, p. 109; libr. II, t. V, p. 63.
76. «En la prensa, los órganos del pensamiento obrero mueren uno después del otro por la apatía de las masas y de hecho nunca el obrero inglés había parecido aceptar tan absolutamente su nulidad política», *Adresse inaugurale* (1864), París, Movimiento socialista, 29 de marzo de 1902, p. 584.

español conserva de su pasado religioso y de su subordinación a la aristocracia «prejuicios» que son otros tantos obstáculos para su cambio revolucionario [77]. El proletariado inglés puede manifestar, contrariamente a lo que debería esperarse, una «naturaleza cristiana de esclavo» que sin duda es necesario relacionar a la persistencia de las tradiciones religiosas [78].

Además, el proletariado no constituye un bloque sin fisura frente a las empresas ideológicas y políticas de las clases burguesas; su situación de dependencia le hace vulnerable a las teorías burguesas de las cuales no oculta necesariamente la falsedad y el daño. Las teorías económicas, que no hacen sin embargo más que justificar y defender los intereses capitalistas, afectan a las clases obreras y encuentran en ello una cierta adhesión [79]. Las publicaciones y los periódicos que hacen alabanzas del sistema y de los dirigentes no dejan de influir sobre los juicios obreros y de «envenenar el espíritu popular» [80]. Se comprende de esta forma que las clases burguesas, a pesar de la extensión del proletariado, paralela a la producción, sean todavía capaces de engañar, de embaucar, a las clases obreras y de usarlas para su propia política; lo hicieron continuamente antes de 1848 llamando a los obreros para sostener una causa que era únicamente la suya; lo hicieron todavía cuando la elección del 10 de diciembre de 1851 donde los obreros creían defender sus intereses votando por Luis Bonaparte. La fuerza de la burguesía y su poder sobre el proletariado no podrían ser pues desestimadas: no sólo la burguesía tiene un poder de hecho por la posesión de los medios de producción, sino que dispone también de medios de opresión intelectuales y políticos que no están faltos de eficacia. En ciertas coyunturas, los capitalistas podrán conjugar todos estos medios de manera lúcida para intentar «integrar» las clases obreras en el sistema capitalista; los éxitos de sus tentativas, aunque sean provisionales, demuestran también que el proletariado no está absolutamente protegido contra ciertas dimensiones de sus propios intereses de clase.

No nos sorprenderá, pues, constatar, en el seno del proletariado, divisiones políticas y conflictos ideológicos. Desde antes de las tentativas de unificación, algunos obreros rechazan el asumir su condición y adoptan posiciones políticas de pequeños burgueses [81]. En el período de organización se constituyen, en el mismo seno del proletariado, grupos y sectas de los

77. *New York Tribune,* 24 de noviembre de 1854, *Œuvres politiques,* t. VIII, p. 183.

78. A Engels, 17 de noviembre de 1862, *Correspondance,* t. VII, p. 172. «Lo que tal vez podría turbarme en mis opiniones, es la actitud borreguil de los obreros en Lancashire», *ibíd.,* p. 171.

79. «Cuánto tiempo necesitarán los obreros ingleses para desembarazarse de las teorías burguesas que parecen haberles contaminado», A Engels, 9 de abril de 1862, *ibíd.,* p. 218.

80. «Las adulaciones de los poderosos del día envenenan el espíritu popular con el incienso de las alabanzas engañosas», *Seconde adresse: La guerre civile en France,* p. 286.

81. A Engels, 18 febrero 1865, *Correspondance,* t. VIII, p. 166.

que Marx niega que expresen aspiraciones auténticas y el movimiento real de las clases obreras. No es, parece, por una simple ausencia de madurez o por un insuficiente desarrollo del capitalismo que podrá explicarse la sucesión de organizaciones e ideologías que se llaman obreras y de las que Marx afirma que no lo son. Sin duda se intentará explicar la difusión del proudhonismo por la presencia de los «obreros de lujo» [82], capa obrera particular que se relaciona con formas de producción en vías de desaparecer, pero esta indicación será insuficiente ya que se reconoce también que la difusión del proudhonismo se extiende más allá de esta capa especial. Idénticamente la posibilidad para los obreros alemanes de seguir la organización creada por Lassalle, que no es, sin embargo, más que una «camarilla» [83], demuestra también que el proletariado no lleva en sí mismo e ineludiblemente el crear un partido que exprese realmente sus intereses. Se manifiestan espontáneamente en la clase obrera grupos parciales y rivales, unos animados por intrigantes o por individuos poco honrados [84], otros sostenidos para un interés común por falsas teorías, utópicas o pequeño burguesas. Pues, toda secta es por esencia, no proletaria y reaccionaria [85]. Sin embargo, se ha de reconocer por fuerza que las sectas son fuertes, numerosas, y realmente surgidas del proletariado.

No más que en Proudhon el reconocimiento de estos fallos debilita la conclusión que concierne a la necesidad de una revolución proletaria. Pero esta misma conciencia de las dificultades inherentes a la condición obrera conduce precisamente a dos conclusiones divergentes. Hace más urgente, en el pensamiento de Marx, la unificación de las fuerzas obreras y el paso de la dispersión de los conflictos económicos a la unidad de una lucha política: las dificultades reales del proletariado subrayan la distancia entre el ser económico de la clase y su misión política, haciendo de esta forma más urgente su unificación en una *praxis* política [86]. Para Proudhon, por el contrario, estas insuficiencias y estos obstáculos internos refuerzan la certeza de que las clases obreras no superarán su sujeción más que al organizar ellas mismas la economía social y al reconquistar directamente su gestión. Es que en efecto, a pesar del uso de los mismos términos, no han cesado de concebir diferentemente estas «clases obreras» de las que esperan la «solución» de las contradicciones económicas. No es que

82. «Ignorantes, vanidosos, arrogantes, indiscretos...», los proudhonianos «en calidad de obreros de lujo, permanecen sin saberse fuertemente apegados a todo lo pasado», a Kugelmann, 9 de noviembre de 1866, *Lettres a Kugelmann,* p 61.

83. A Volte, 29 noviembre 1871, *Critique des programmes de Gotha,* Ed. Sociales, 1950, p. 101.

84. «Como en todas partes, existe igualmente entre los obreros de Londres, un núcleo de asnos, de locos y de pillos agrupados alrededor de un canalla», A Engels, 9 de mayo de 1865, *Correspondance,* t. VIII, p. 207.

85. A F. Volte, 23 de noviembre de 1871, *Corr. Fr. Engels-K. Marx et divers,* Costes, t. I, p. 58.

86. «La clase obrera es revolucionaria o no es nada», A Engels, 18 febrero 1865, *Correspondance,* t. VIII, p. 165.

sus interpretaciones se opongan, pero se entrelazan, se entremezclan o se oponen, según los problemas analizados.

Si diferencian dos historias, la de las contradicciones económicas y la de la clase proletaria, es para deducir de ello dos conclusiones opuestas. Proudhon, a medida que evoluciona, tiende a insistir sobre esta mutación relativamente autónoma de las clases obreras que le permite, por la conciencia de sí y la formulación de su proyecto revolucionario, imponer su ley a la sociedad entera. Desde las obras de juventud, Marx, por el contrario, acentúa la necesidad de un devenir económico cuyas crecientes dificultades de funcionamiento llevarán a las clases expropiadas a descubrir la identidad de sus intereses comunes. Sin negligir el rigor de una historia económica que se desarrolla fuera de la voluntad colectiva, Proudhon pone el acento sobre la espontaneidad de la acción que vendrá a sustituir la necesidad del sistema.

Estas divergencias no dependen de una elección sino que remiten a dos concepciones diferentes, aunque basadas en las mismas premisas del proletariado. Los análisis de *El Capital,* al insistir sobre el funcionamiento de un sistema que se ha hecho autónomo, subrayan la radicalidad de la sujeción del asalariado; definen en términos rigurosamente históricos una clase que no llega a la existencia más que en la medida de la creación de las relaciones sociales del capitalismo y cuyo ser está enteramente dependiente de su inserción en el sistema. El proletariado es la clase encadenada a un sistema que le es exterior. La concepción proudhoniana del proletariado no contradice esta definición, pero reconoce, sin embargo, una autonomía esencial a las clases obreras a pesar de su situación de dependencia. Como lo indica expresamente la *Capacidad política de las clases obreras,* el proletariado puede afirmarse fuera de las clases burguesas, puede «separarse» [87] a la vez teórica y políticamente, es decir, afirmarse a sí mismo encontrando así la «ley de su ser». La clase no es únicamente la clase económica que no tiene ser más que en el sistema que le esclaviza, es también la clase autónoma, la clase esencialmente productora que puede descubrir en la autonomía de su acción formas verdaderas de una economía justa.

La distinción marxista entre trabajo y fuerza del trabajo marca la fisura que separa una clase radicalmente desposeída y una clase amenazada de desposesión. El obrero que no hace más que vender su fuerza de trabajo ha perdido totalmente, con el fin de las manufacturas, el oficio y el saber hacer manual que eran su patrimonio. La máquina no exige de él más que la sumisión a su funcionamiento y la aportación de un trabajo sin cualificar. Tampoco el concepto de proletariado se define rigurosamente designando únicamente que esta clase está en vías de acrecentamiento que engendra la extensión del maquinismo y del capital constante. Proudhon no hace en modo alguno esta distinción entre trabajo y fuerza de trabajo y, por el contrario, envuelve bajo un mismo concepto a todos los asalariados. El

87. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 64.

término de proletariado designa, pues, el conjunto de trabajadores y es precisamente el hecho de participar en la producción, el hecho de ser los verdaderos productores por oposición a un capital parásito lo que define la esencia de las clases obreras. También usa a menudo, y con justo título, el plural para designar estas clases ya que en efecto los obreros deben ser diferenciados y no son rechazados de ello los obreros artesanos. Por ello la frontera que separa las clases obreras de las clases medias permanece problemática y no se excluye que estas clases moderadas, que son también productoras, no puedan reunir el proyecto revolucionario proletario.

Quedará por verificar de qué forma estas divergencias en el nivel de la sociología de las clases debían transponerse en oposición al nivel de las conclusiones políticas. La afirmación de una lógica de la historia inscrita en el devenir de las contradicciones económicas podía conducir a Marx a situar la racionalidad en una dialéctica cuyo proletariado sería un momento y un medio; y, en esta perspectiva, la función del proletariado sería sobre todo la de romper los obstáculos en el desarrollo racional de la actividad social; la conciencia de clase será tanto conciencia de sí como conciencia de la verdad histórica en su necesario desarrollo. Para Proudhon, por el contrario, ya que las clases obreras poseen el privilegio de ser las verdaderas clases creadoras, y ya que no existe otro privilegio en el nuevo mundo industrial, es únicamente en sí mismas donde podrán descubrir las leyes de la sociedad y es únicamente de su espontaneidad que se podrá esperar el advenimiento de la razón social.

Capítulo Cuarto

ANARQUÍA Y DICTADURA DEL PROLETARIADO

Las numerosas páginas de Marx dedicadas a la crítica de Proudhon son extraordinariamente silenciosas sobre este punto esencial que es la teoría del anarquismo. Mientras que Marx no cesa de volver sobre los análisis económicos de Proudhon para denunciar sus errores, se calla sus múltiples denuncias del Estado, como si ellas no atrayesen su atención crítica. En las páginas de *La sagrada familia* o de *Miseria de la filosofía,* donde se espera ver abordar estos problemas, es sorprendente constatar que nada hace eco de ello sin que, sin embargo, este mutismo pueda ser imputado a la negligencia en un lector tan atento como Marx. Estos silencios no pueden ser atribuidos ni a una aprobación extrema ni a una lectura crítica ya que se encuentran tanto en los textos elogiosos como en los escritos satíricos. Marx había, sin embargo, leído el pasaje de la primera *Memoria* donde Proudhon expone por primera vez su concepción anarquista de la vida social [1] y las fórmulas del *Sistema de las contradicciones* sobre «la exterminación de la política» [2].

Este extraño mutismo será menos obscuro si se encuentra sobre estos temas una comunidad de espíritu, un método común y la participación en una misma tradición espiritual anteriormente expresada en la obra de Saint-Simon. Se intentará demostrar aquí de qué forma las concepciones saint-simonianas de la vida social, la separación entre la vida económica y la vida política paralela a una separación de lo esencial y de lo accesorio, la

1. En su nota necrológica sobre Proudhon, Marx critica ampliamente los escritos económicos, silencia *Confessions d'un révolutionnaire* y *Idée générale de le Révolution,* y no hace alusión alguna a las teorías anarquistas.

2. Las reservas que se expresan entonces conciernen a la táctica revolucionaria y no al principio de la desaparición del Estado, *Misère de la philosophie,* Costes, p. 210.

«subalternación» de lo político a lo económico designan, desde los primeros escritos de Proudhon y de Marx, su percepción común de los problemas políticos. En esta tradición y en esta problemática van a pensar Proudhon y Marx, y a conservar, a pesar de las divergencias teóricas y tácticas, un lenguaje común.

En la *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel,* Marx no había opuesto únicamente lo real a la abstracción lógica y designado la sociedad civil como la realidad concreta, especialmente había investido esta realidad de un orden inmanente y autónomo, justificando de esta forma al liberalismo en sus reivindicaciones antifeudales. No se trataba simplemente de designar una realidad que el logismo habría omitido, sino más bien de reconocer el verdadero «sujeto» social [3] del cual el Estado no es, contrariamente a lo dicho por Hegel, más que el predicado. Lo que fundaba pues el rechazo de los *Fundamentos de la filosofía del derecho,* era la designación de un nuevo objeto, el objeto «real» que guarda sus leyes y no recibe su unidad de un orden exterior. Marx también volvía, incluso antes de haber abandonado las cuestiones de la filosofía, a una respuesta de inspiración saint-simoniana.

Así como lo muestra de forma imaginaria la fábula de los zánganos y de las abejas, Saint-Simon ponía una interrogación global sobre la unidad del sistema social, al mismo tiempo que introducía la distinción entre el nivel de la economía y el de la política. A través de las nociones de «sistema social» y de «fisiología del cuerpo social», se esforzaba por pensar una «organización» social en la diversidad de sus funciones. A través de las nociones opuestas de «industrial» y de «gubernamental», de «capacidad industrial» y de «metafísica», introducía en esta totalidad una dicotomía instauradora de una reflexión sobre la importancia relativa de las «instituciones». Y en su respuesta al problema planteado de esta forma, Saint-Simon debía concluir con la «primacía» de la industria sobre lo gubernamental o, en otro vocabulario, de la infraestructura sobre las superestructuras. Pero el acento se encuentra colocado entonces sobre el carácter autónomo de la sociedad civil, sobre el carácter espontáneo de sus lazos y de sus regulaciones. Si los jefes políticos pueden desaparecer todos sin que haya perturbaciones notables en la vida social, no es únicamente en razón de la poca importancia de la esfera gubernamental, sino sobre todo en razón de la independencia y de la espontaneidad de la actividad industrial que se organiza y se coordina según su dinamismo interno, actividad donde las decisiones son tomadas sin ningún recurso a la autoridad de los gobiernos y de los legistas. Cuando se descubra que es necesario remediar las insuficiencias del dinamismo industrial, se apelará a una nueva religión social y no a una intervención del Estado cuya inoperancia es conocida.

Criticando a Saint-Simon, Proudhon no alcanzará más que conclusiones

3. *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. IV, p. 29.

prácticas sirviéndose precisamente de la misma teoría sociológica. Desde las primeras líneas de la primera *Memoria,* advierte su intención de alcanzar los fundamentos, la «base» de la constitución social, oponiendo desde el principio un nivel fundamental que se fundaría en la economía y un nivel secundario, el de la política. Sin duda su conclusión es opuesta a la de Saint-Simon ya que, en lugar de descubrir en la actividad industrial el mundo de la coherencia y de la conciliación, descubre el robo y las contradicciones, pero a partir de una misma problemática ha trazado una línea y un antagonismo entre estos dos niveles y atribuido a la actividad de producción una primacía ontológica. Y de la misma forma no cesa de repetir que la «sociedad económica» no está ni organizada ni modificada por esta actividad secundaria e inesencial que es la actividad política. Si es posible, al analizar las contradicciones económicas, explicar la totalidad del sistema social y la naturaleza misma de los poderes políticos, es desde luego porque la realidad se sitúa a este nivel y porque el Estado no es en modo alguno el agente del devenir social. A liberar esta vitalidad y esta espontaneidad de lo social deberá consagrarse la obra revolucionaria.

Marx reemprenderá esta problemática bajo dos formas sucesivas. Si opera, en su crítica de Hegel, esta inversión que justificará posteriormente [4], es menos para entretenerse sobre la innovación metodológica que comporta que para deducir las conclusiones filosóficas sobre la teoría del Estado. En esta perspectiva, se pregunta esencialmente sobre el sentido del Estado, sentido que directamente viene a esclarecer la analogía con la religión; de la misma forma que Saint-Simon hacía del Estado la esfera de lo improductivo y de lo inútil, Marx subraya su carácter «fantástico» [5], irreal y ficticio, su redoblamiento bajo forma profana de la fantasía religiosa. Haciendo esto, Marx cambia a un contexto de filosofía política una problemática cuya misión era explicar un sistema social. También únicamente en *La ideología alemana* de Marx vuelve a descubrir toda la importancia de la problemática de Saint-Simon y comprende que circunscribe rigurosamente el nuevo objeto del saber y define toda una metodología de explicación. Percibe entonces, y la brutalidad precoz de sus fórmulas expresa el sentimiento de un descubrimiento fundamental, que no es suficiente volver a repetir que el Estado no tiene más que una realidad secundaria, no reteniendo de esta fórmula más que una verdad empírica. Descubre que la proposición saint-simoniana es instauradora de una teoría general de la sociedad y ordena todas las formas de investigación historiográfica: si realmente, como dice Saint-Simon, las fuerzas reales de la sociedad residen en la industria, es desde luego el mundo de la industria y del comercio, el mundo de la producción, al que será necesario interrogar y cuyo conocimiento permitirá una previsión del devenir social. Si es verdad que el Estado no es más que un fenómeno secundario históricamente explicable, será

4. *Ibid.*
5. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. I, p. 84.

menos importante hacerle una denuncia polémica que conocer sus causas. Estas nuevas cuestiones van a situarse en una problemática de conjunto distinguiendo en la totalidad social «la anatomía» y lo superestructural, descubriendo entre estos niveles una relación de determinación. Desde entonces, los propósitos metodológicos de Saint-Simon que se desarrollaban en preocupaciones inmediatamente prácticas, van a revestir toda su generalidad en una teoría científica de las formaciones históricas.

El acercamiento entre las teorías de Proudhon, de Marx, de Saint-Simon va, sin embargo, más lejos de este nivel metodológico. El movimiento de pensamiento de Saint-Simon iba, efectivamente, de la constatación de la primacía de la industria al anuncio de la desaparición de lo gubernamental. Cuando anunciaba que la administración de las cosas sustituiría al gobierno de las personas, quería decir, precisamente, que una sociedad económica o industrial, definitivamente desembarazada de las relaciones de autoridad, era llamada a reemplazar a la sociedad antigua todavía marcada por vestigios feudales; añadía que esta sociedad industrial debía convertirse en la totalidad de la sociedad y que estaba, en tanto que sociedad económica, en situación de asumir la totalidad de las funciones necesarias para la existencia del cuerpo social. Los diferentes proyectos de organización social sugeridos, la división de los municipios en cámaras de *invención, de examen y de ejecución,* por ejemplo [6], apuntan a instaurar esta nueva sociedad autónoma en la que el gobierno no sólo sería subalternado por la actividad industrial y científica sino que incluso aniquilado en tanto poder de opresión arbitrario y parásito.

Estos textos eran, en realidad, susceptibles de originar interpretaciones diversas, ya sea reteniendo la pretensión de los jefes industriales o financieros de apoderarse del poder [7], ya sea subrayando la reivindicación liberal del «gobierno a bajo precio», ya sea por el contrario restituyéndole toda su parte cortante en una lectura que se podría calificar provisionalmente de preanarquista. Es esta última lectura la que van a proponer Proudhon y Marx. Proudhon tomará radicalizándola la crítica saint-simoniana y pasará de una crítica sociológica del Estado a una teoría política de la exterminación del Estado. La exigencia de una realización de lo social, es decir de una liberación de esta sociedad real que es la sociedad económica, se transformará en exigencia de destrucción de todas las autoridades arbitrarias de las cuales el Estado constituye el símbolo. Y, de la misma forma que lo reconocerá explícitamente Proudhon [8], este movimiento de pensamiento que va desde la afirmación de la prevalencia de lo económico sobre lo político a la teoría de la exterminación de la autoridad, prolonga exactamente el movimiento saint-simoniano y esclarece recíprocamente la relación directa entre el socialismo y el anarquismo. Y, por lo mismo, en las obras de juventud de Marx, la vuelta al tema saint-simoniano del pri-

6. *L'organisateur, Œuvres,* t. XX, pp. 50-58.
7. Como creía Stendhal, *D'un nouveau complot contre les industriels,* 1825.
8. *Idée générale de la Révolution,* pp. 195-198.

mado de la sociedad civil se encadena a la teoría de la evicción de lo político. Marx precisa que no considera esta constelación teórica como un descubrimiento personal sino que la ha tomado de «Franceses modernos» [9] entre los que reconocemos a los escritores inspirados en las tesis saint-simonianas. Es a partir de esta concepción que sitúa la emancipación verdadera por encima de la emancipación política, que Marx hará la crítica de la democracia considerada como una emancipación parcial e ilusoria [10].

Esta problemática común pondría dos cuestiones íntimamente ligadas: la de las relaciones sociológicamente observables entre la sociedad económica y el Estado, la de la aparición de lo social y de su liberación.

1. Sociología del Estado

Aunque las fórmulas sociológicas de Proudhon y de Marx son a menudo idénticas, término a término, parecen orientarse en dos sentidos divergentes que señala la oposición de los conceptos de superestructura y de alienación. El concepto de superestructura acentúa el carácter subordinado e inesencial del Estado en una problemática de fundamentos: sin reducir la relación a un esquema mecanicista de la causa, acentúa el problema de la determinación y designa el lugar de los determinantes en la sociedad civil. Si Proudhon reemprende estas expresiones, añade también que el Estado efectúa una alienación, es decir, un acaparamiento de las fuerzas colectivas y puede, por lo tanto, erigirse en fuerza autónoma y volverse contra la sociedad de la cual, sin embargo, emana. La continua regresión desde las Jornadas de Febrero de la Revolución de 1848 se explicará así por la constitución del Estado opresor después de una crisis que la había debilitado brutalmente. Y, desde entonces, Proudhon estará justificado a desarrollar toda una crítica dedicada únicamente al problema del Estado ya que éste guarda una realidad autónoma y que constituye en una sociedad desigual un conflicto, un antagonismo, entre la sociedad económica y la sociedad política.

Proudhon y Marx se encuentran, en realidad, enfrentados ante la misma dificultad y se cuidan de no abandonar ninguno de los dos aspectos contradictorios del Estado. Si es necesario mantener los principios saint-simonianos que invitan a tomar lo real en lo social y no en lo político, es necesario también volver a pensar en la totalidad social o, en términos de Saint-Simon, «la organización social» de la cual el Estado es también constituyente,

9. *Critique de la philosophie de l'Etat de Hegel,* Costes, *Œuvres phil.,* t. IV, p. 69.

10. «...porque la emancipación política no es el modo absoluto y total de la emancipación humana», *La question juive,* Costes, t. I, p. 173.

incluso bajo la forma de lo inesencial. Aun afirmando que el Estado no es más que un mito, Proudhon mantiene que la totalidad social debe ser pensada como un sistema cuyas estructuras autoritarias son, en las sociedades desiguales, partes constituyentes. De esta forma las dificultades de Proudhon y de Marx van a plantearse de un modo similar y sólo el examen de sus análisis concretos puede demostrar de qué forma ellos han contestado a las cuestiones planteadas. Entonces se verá cómo las fórmulas metodológicas son insuficientes en vistas a la complejidad de lo real.

En el mismo nivel de las estructuras económicas, lugar donde lo gubernamental debería estar totalmente ausente, las decisiones y los arbitrajes tomados a nivel del poder central, intervienen y participan en las regulaciones. En un fenómeno económico tan general como el de la moneda, cuyo examen se sitúa en *El Capital* en el seno de la sociedad mercantil antes de que sean abordadas las estructuras sociales del capitalismo, se constata la presencia necesaria de la mediación de un poder central. Sin duda, la génesis de la moneda ocurre espontáneamente y sus leyes de circulación no podrían depender de un arbitraje gubernamental pero, en realidad, la intervención del Estado es indispensable para asegurar la circulación de la moneda: es necesario que el Estado dé un curso legal al papel-moneda, es necesario que determine la substancia metálica de las monedas de plata o de cobre [11]. Éstas no son todavía más que decisiones concernientes a la práctica social económica y que no relevan un poder político en tanto que tal. Pero el poder propiamente político no deja de manifestarse en los dos períodos del capitalismo que Marx distingue en *El Capital,* la fase violenta de la acumulación primitiva y la fase de regulación espontánea. En la fase de acumulación primitiva, el Estado interviene activamente para crear los fundamentos sociales de lo que será el capitalismo: actúa directamente en la empresa de la expropiación de los pequeños campesinos y coloca una «legislación cruel» destinada a obligar al trabajo a una población reticente [12]. Lejos de que el Estado sea aquí un elemento inútil y sin eficacia, constituye una de las fuerzas dinámicas que tiende a edificar las condiciones sociales de la economía en gestación. Su fuerza se pone entonces al servicio de un objetivo económico o, en otros términos, se transforma en fuerza económica [13]. Únicamente, pues, en el capitalismo competente desarrollado, en el capitalismo sin violencia aparente donde el orden de las cosas reemplaza lo arbitrario del Estado, los principios saintsimonianos encontrarán su plena aplicación. Se nota, sin embargo, que el Estado, sin ser un agente de la regulación económica, como puede serlo en el despotismo oriental, no cesa de intervenir en la producción a través de la legislación del trabajo, y esta legislación es desde luego, reguladora de la práctica económica ya que fija los límites a la formación de la plusvalía

11. *Capital,* libr. I, t. I, pp. 132-133.
12. *Ibíd.,* t. III, cap. XXVIII.
13. *Ibíd.,* p. 193.

absoluta con la limitación de la jornada de trabajo [14]. Esta legislación se obtiene como consecuencia de la presión obrera y lleva, pues, los rasgos de las luchas de clases, pero el Estado juega en ello un papel específico de árbitro. Elabora compromisos jurídicos que apuntan a apaciguar los conflictos, actuando también contra los miembros de las clases posesoras mismas, pues las debe obligar a ajustarse a las legislaciones que perjudican sus intereses.

El problema del Estado no se plantea en términos de determinación de las formas políticas por las estructuras económicas, sino en términos de relación directa y de apropiación del poder central por una clase social. Al preguntarse sobre la naturaleza del Estado francés antes de 1848, Marx no responde estableciendo una correlación entre la estructura económica y las formas del poder, sino que pone la cuestión del poder en tanto que apropiado por una clase o por una fracción de clase. El problema está en investigar quién detenta el poder, de saber qué grupo social reina: bajo Luis-Felipe, por ejemplo, «reinaba la aristocracia financiera» [15]. Como lo indica claramente la definición del Estado propuesta en *La ideología alemana,* el Estado es la forma en el seno de la cual la clase dominante hace valer sus intereses [16]. La inmediatez de esta relación entre el Estado y la clase dominante va a comportar la instauración de un nuevo método de investigación histórica y va a permitir volver a pensar la acción específica del Estado y, finalmente, sus posibilidades de autonomización. Si, efectivamente, Marx se hubiera adherido al principio de la determinación de las formas políticas por la estructura económica, debería esperarse que estableciera, en sus estudios sobre las revoluciones, relaciones de correlación entre la estructura económica y la esfera política, y que disolviera la ilusión política en la realidad de la práctica económica. Por el contrario, se propone como objeto las luchas de clases y la *acción* del Estado. Este desplazamiento del análisis no parece contradecir las conclusiones de *El Capital* sino que subraya la necesidad de una diferenciación de niveles en el seno de la totalidad social. Efectivamente, las investigaciones de *El Capital* han hecho aparecer como fundamento de la totalidad una estructura *social*: ha sido demostrado que el sistema de producción tenía como condición primera una cierta relación social que se encontraba mediada por la relación con el objeto poseído. Y se había demostrado que esta relación social era simultáneamente relación de clase y relación de servidumbre. Desde luego es esta relación fundamental y constitutiva la que se transporta al nivel de lo político, nivel que va a confirmar la expropiación obrera y el dominio de la clase burguesa. Pero este nivel se diferencia. Se diferencia ya que no se trata de la repetición de las estructuras sino más bien de la encarnación del poder en la clase y la acción llevada para defender los privilegios adqui-

14. *Ibíd.,* libr. I, t. I, pp. 271-291.
15. *Les luttes de classes en France,* Ed. Sociales, 1967, p. 38.
16. «...la forma en que los individuos de una clase dominante hacen valer sus intereses comunes», *L'idéologie allemande,* COSTES, t. VI, p. 247.

ridos. Además, se diferencian en razón de la realidad psicosociológica de las clases: como hemos demostrado anteriormente, la clase no es únicamente el conjunto disperso de las prácticas de producción, es también una totalidad práctica que guarda su cultura particular, sus recuerdos y sus aspiraciones que no están necesariamente adecuadas a su realidad económica.

El Estado no es el reflejo de una estructura económica en la que se debería buscar la imagen deformada de lo real y que se podría negligir en la investigación histórica. Por el contrario, va a ser apoderado por la clase dominante y a transformarse en instrumento activo de represión contra las clases expropiadas. Sin duda, no existe más que en razón del antagonismo de las clases, pero según una relación de dialéctica concreta, se convierte en instrumento específico de represión: el Estado de una sociedad represiva se transforma en aparato de represión [17]. Marx subraya de qué forma el ejercicio activo de esta violencia varía según las coyunturas aunque sea inherente al Estado burgués: es sobre todo en las fases insurreccionales donde el Estado aparecerá en su realidad de poder violento y opresor [18].

Pero esta imputación directa del Estado a la clase va a tener como consecuencia la distensión de la relación entre las fuerzas económicas reales y la esfera política. No es cierto, en efecto, que una clase se dé el gobierno que corresponde a su realidad económica. Dado que una clase es también una cierta cultura, un cierto conocimiento o un desconocimiento de sus intereses, sería posible que una clase, en lugar de darse el Estado de su realidad económica, se dé el Estado de sus ilusiones, de sus recuerdos o de sus sueños. El ejemplo francés de la elección de Luis Bonaparte ofrece una rigurosa ilustración de esta posibilidad y demuestra de qué forma la explicación histórica debe establecer una correlación entre el Estado y la imaginación de una clase y no entre el Estado y la realidad objetiva de la clase. Si los campesinos franceses eligieron a Luis Bonaparte para la presidencia de la República, es desde luego porque se representaban, se imaginaban a su electo como a su jefe, como la autoridad trascendente. Aislados los unos de los otros, incapaces de constituir una clase consciente de sí, se imaginaban necesariamente al poder del Estado como un poder absoluto. De esta forma el régimen de Luis Bonaparte se funda sobre lo imaginario de una clase, imaginación por otra parte tan falsa cuanto que los intereses reales de los campesinos están en contradicción con los de la burguesía que sostendrá, en realidad, este gobierno [19]. El peso de la imaginación es también el peso de una memoria colectiva perfectamente inadecuada a las tareas presentes: si el campesinado elige a Luis Bonaparte

17. «El poder del Estado tomaba cada vez más el carácter de un poder público organizado en orden a los fines de servicio social, de un aparato de dominio de la clase», *La guerre civile en France,* Ed. Sociales, 1953, p. 39.

18. «Esta vez, la clase dirigente se muestra como Estado, como ley, como garrote», *Neue Oder Zeitung,* 28 de junio de 1855, *Œuvres politiques,* t. VII, p. 138.

19. *Le 18 brumaire,* Ed. Sociales, 1963, pp. 104-105.

es porque posee la «creencia supersticiosa» según la cual un hombre portador del nombre Bonaparte les devolverá su antiguo esplendor [20].

Este ejemplo demuestra sin ambigüedad la distancia que Marx introduce entre el nivel de las estructuras económicas y la esfera de lo político. Si el antagonismo que desgarra la estructura económica se convierte en el fundamento general de esta historia compleja, no designa totalmente cuál será la fuerza políticamente dominante, si no deja de estar presente es únicamente porque hace necesario un Estado opresor que responda a la situación de conflicto. Es en esta ausencia de cohesión, en esta desarmonía abierta por las contradicciones por lo que se hace necesario el enfrentamiento político. Pero desde que se constituye este juego político en una sociedad donde la economía ha revestido una autonomía relativa, no son las fuerzas reales de las clases los factores exclusivos de la historia. En el ejemplo francés, los campesinos parcelarios que no tienen fuerza alguna económica decisiva, se convierten, singularmente, en los árbitros de una sociedad en la que realmente no participan. Únicamente se convierten en árbitros en favor de una decisión propiamente política, la instauración del sufragio universal. Es necesario, pues, volver a pensar el fenómeno político en sí mismo, y el detalle de las decisiones y de las instituciones ya que tienen, en sí mismos, sus consecuencias específicas e instauran un mundo de realidades y de consecuencias. El sufragio universal desplaza el equilibrio de las fuerzas reales y pone en el mayor número una decisión que debería pertenecer a las fuerzas vivas de la sociedad. El sufragio universal libera de cualquier manera el inconsciente colectivo de los campesinos y pone en las creencias supersticiosas el cuidado de elegir al responsable del poder ejecutivo.

Pero, si desde luego hay una especificidad de lo político en las sociedades capitalistas, se constata, por otra parte, un fenómeno de autonomización por el cual el Estado se hace «independiente» [21] de la sociedad en su conjunto. No parece que este reconocimiento de la autonomización sea una simple concesión hecha por Marx y una excepción a una ley general, ya que en los tres ejemplos particularmente estudiados: Alemania, Francia e Inglaterra, este fenómeno está ampliamente subrayado y justificado. En la Alemania de los años 40, en la fase de transición entre la sociedad medieval y la sociedad burguesa desarrollada, en la fase en que los antiguos estamentos no están todavía transformados en clases sociales y no están en capacidad de apoderarse del poder centralizado, la antigua estructura del Estado adquiere una «independencia anormal» que la burocracia política consuma [22]. Esta independencia no está causada por una estructura socio-

20. *Ibíd.*, p. 105.
21. *La guerre civile en France,* p. 211.
22. «La esfera particular en la que, como consecuencia de la división del trabajo, había hecho fracasar la administración de los intereses públicos, adquirió una independencia anormal que fue llevada todavía más lejos en la burocracia moderna», *L'idéologie allemande,* COSTES, t. VII, pp. 134-185.

económica, es más bien el debilitamiento de esta estructura, la ausencia de fuerzas coherentes lo que hace posible una autonomización efectiva [23].

El régimen francés del Segundo Imperio lleva al extremo la independencia del Estado en relación a la sociedad civil [24]. Se ve entonces el ejército permanente, la burocracia política, la magistratura y la Iglesia, constituir una máquina de Estado todopoderoso, fuertemente centralizado, cuya originalidad reside en su exterioridad en relación a la sociedad francesa. Es precisamente esta independencia de lo ejecutivo lo que permitirá a un aventurero sostenido por algunos ambiciosos apoderarse de ello. Marx precisa que la imputación del Estado a una clase dominante, no permite comprender la especificidad de este poder: en el Segundo Imperio, el Estado cesa de ser el instrumento de la clase dominante para erigirse en poder diferenciado e independiente. Y se nota que Marx en el momento de explicar esta autonomía del Estado, descarta una explicación sincrónica que se referiría a las estructuras económicas inmediatas, y hace una llamada a la historia especial de la centralización del Estado en Francia. La independencia del Estado no proviene de la anatomía de la sociedad civil inmediata, sino de esta historia, comenzada desde la monarquía absoluta, proseguida por la Revolución de 1789 y el Imperio napoleónico, que ha creado un mecanismo de Estado cuyo presente no es más que su continuación.

Podrá pensarse que los modelos alemán y francés no son típicos ya que el capitalismo está prácticamente poco desarrollado y que el ejemplo inglés confirmará la tesis de la apropiación del Estado por la clase dominante. En una nación donde la propiedad terrateniente está debilitada más que en ninguna otra, donde los poderes económicos están concentrados en las manos de la burguesía industrial, deberá esperarse que el poder del Estado sea apropiado por la burguesía financiera e industrial. Todavía allí, Marx demuestra que no es precisamente tal caso. Mientras que la clase burguesa está en el apogeo de su poder, cuando domina el conjunto de la sociedad, no constituye precisamente la clase gobernante: el poder político queda en manos de una oligarquía aristocrática independiente de las fuerzas económicas predominantes [25]. El partido que representaría los verdaderos intereses de la burguesía, el partido de los Peelistas no es más que un pequeño grupo privado de apoyo y de grupos electorales [26].

De esta forma, la independencia del Estado con relación a la sociedad civil no es un caso particular sino un fenómeno general, variable según

23. *Ibíd., La critique moralisante,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. III, pp. 143-144. *Critiques des programmes de Gotha,* Ed. Sociales, 1950, p. 35.

24. «Sólo es bajo el segundo Bonaparte cuando el Estado parece haberse convertido completamente independiente», *Le 18 brumaire,* p. 104. *La guerre civile en France,* pp. 209-211.

25. «La clase que gobierna y que no coincide del todo en Inglaterra con la clase dirigente», *Œuvres politiques,* COSTES, t. VI, p. 18.

26. *Œuvres politiques,* t. VII, pp. 86-87.

las épocas y las naciones, y su reconocimiento una de las tesis explícitas de Marx. Sucede, efectivamente, que estas mediaciones que deberían constituir las clases y los partidos son por otro lado fuentes de indeterminación. Se ha visto que las clases no confieren al Estado necesariamente la defensa de sus intereses: pueden proseguir únicamente sus quimeras. Además, si existen ejemplos en que una clase es lo suficientemente fuerte para apoderarse totalmente del Estado, hay otros en que las rivalidades impiden la apropiación exclusiva del poder político y donde el Estado no es más que el resultado de su compromiso. Se convierte entonces en un tercero necesario que podrá jugar un papel de árbitro entre las fuerzas contrarias [27]. Y de la misma forma no es cierto que los partidos políticos que participen activamente en el juego político reflejen fielmente las aspiraciones reales de las clases que pretenden representar. Se verá en el ejemplo de Inglaterra donde los Wighs, a pesar de representar la verdadera oligarquía aristocrática [28], expresaron en realidad los intereses de algunas grandes familias de la antigua nobleza [29]: un tal partido será más justamente calificado de camarilla política [30]. En Francia, el Partido Nacional que pretendía encarnar la burguesía republicana, no era en realidad más que una camarilla de algunos individuos reunidos únicamente por su común antipatía con respecto al poder [31].

En fin, por encima de estas indeterminaciones que aportan las clases y los partidos en su complejidad, es necesario todavía recurrir, para comprender la realidad del Estado, a otros factores que escapan a la determinación sincrónica de la estructura social. Tal como lo subrayan las explicaciones sucesivas concernientes a la «máquina del Estado» en Francia, este aparato gigantesco y despótico es el resultado de una larga historia que encuentra sus orígenes en la monarquía absoluta [32]. Este «inmenso aparato gubernamental» se constituyó durante la fase de declive de la feudalidad y sirve de instrumento a la burguesía naciente contra el feudalismo. La Revolución de 1789 prosigue la centralización y la extensión de sus atributos; el Primer Imperio lo reforzó en el curso de estas luchas contra las naciones semifeudales; los regímenes que siguieron, a medida que se intensificaba la represión económica, fueron impulsados a tender esta máquina y a perfeccionarla. De esta forma, este inmenso aparato, con sus ejércitos permanentes, su policía y su burocracia, es desde luego el resultado de una historia relativamente autónoma, el final de un proceso que guarda su propia necesidad que lo convierte, en gran medida, en una supervivencia. El Estado se encuentra en discontinuidad temporal con la sociedad civil bajo el doble punto de vista de su realidad institucional y de la mitología

27. *Le 18 brumaire,* p. 41.
28. *Œuvres politiques,* t. VII, p. 12.
29. *Ibíd.*
30. *Ibíd.,* t. VI, p. 20.
31. *Le 18 brumaire,* p. 45.
32. *Le 18 brumaire,* pp. 102-103. *La guerre civile en France,* pp. 39, 257, 270.

colectiva que le permite el subsistir: su aparato depende de una historia pasada que entra en contradicción con la dinámica de la sociedad presente, de la misma forma, las creencias y las ilusiones que le perpetúan dependen de una imaginación tradicional [33].

Desde entonces, Marx, contrariamente a la letra de sus presupuestos metodológicos, llega a las conclusiones de Proudhon sobre el antagonismo de la sociedad política y de la sociedad económica. Efectivamente, este proceso de autonomización que ha hecho al Estado «independiente de la sociedad» [34], ha ocasionado un organismo no sólo parásito, sino directamente antagónico a la sociedad civil. Las expresiones que usa Marx para describir el aparato gubernamental del Segundo Imperio evocan directamente la descripción proudhoniana que hace del Estado centralizado un organismo contradictorio a la sociedad económica. Erigido «por encima» de la sociedad francesa, el poder ejecutivo, apoyado en el ejército y en una inmensa organización burocrática, se transforma en medio del servilismo de toda la sociedad, dominando y reprimiendo completamente el cuerpo de la sociedad [35]. No sólo el Estado penetra en todos los órganos de la sociedad civil y se enriquece con nuevas divisiones a medida que surgen nuevas actividades, sino que concentra en sí mismo todas las fuerzas de opresión y se dirige contra la sociedad, en «guerra abierta» [36] contra el cuerpo social. Y de la misma forma Marx es inducido a atribuir al Estado las características que Proudhon había subrayado: la omnipresencia absorbente, el autoritarismo, la represión y sobre todo la centralización de la que la crítica proudhoniana hacía la característica predominante de todas las formas gubernamentales [37]. Sin duda, esta descripción reviste en Marx un movimiento más histórico, ya que la autonomización es más bien el final de un desarrollo, que el rasgo general del poder del Estado. Sin embargo, si Proudhon tendía a generalizar una situación de la cual Marx subraya su historicidad, no olvidan tampoco el futuro y anunciaba, antes de la experiencia de la Comuna, la destrucción histórica del Estado. De esta forma, partiendo del mismo principio de la primacía de la sociedad civil, Proudhon y Marx, por vías diferentes, llegan a las mismas conclusiones: la necesaria superación del antagonismo de lo político y de lo social por la destrucción del poder del Estado.

Sin embargo, Marx es inducido, en sus estudios históricos, a acentuar mucho más de lo que lo hiciera Proudhon el reconocimiento de la autonomía del Estado y a prestar a los gobiernos una independencia de acción mucho más considerable. Si realmente, el Estado ha adquirido una autonomía con relación a la sociedad civil, es necesario esperar que actúe como

33. *Le 18 brumaire,* p. 106.
34. «...poder ejecutivo que se hace independiente de la sociedad», *ibíd.,* p. 112.
35. «...increíble cuerpo parásito que recubre como una membrana el cuerpo de la sociedad francesa y tapa todos los poros», *ibíd.,* p. 103.
36. *La guerre civile en France,* segunda redacción, p. 272.
37. *Ibíd.,* primera redacción, p. 209.

un sujeto independiente de las fuerzas sociales de las cuales no dependen más que indirectamente. Marx se sitúa conscientemente en esta vía que contradice el principio de una determinación de lo político por las estructuras económicas.

Las últimas páginas de *El 18 brumario* esbozan una descripción del juego de intenciones y de realizaciones que constituye la política de Luis Bonaparte. Representando una clase sin poder económico, fundada sobre una ilusión y no sobre una necesidad, el poder se encuentra separado de una relación inmediata con las diferentes clases sociales, y en situación de inducir su propia política. No se sirve de una sola clase como instrumento, sino que toma apoyo, por el contrario, sobre una clase y luego sobre otra, intentando contentar y ganar las diferentes fracciones de la sociedad [38]. Para ayudar a los campesinos crea los bancos hipotecarios; para contentar a los obreros glosa las ventajas de la asociación; para tranquilizar a las clases medias, estimula el comercio y la industria; para enriquecer el bajoproletariado bonapartista incita a las malversaciones bursátiles... [39]. El poder ejecutivo constituye entonces un centro de acción y de decisión autónomo. Colocado en una situación compleja donde las fuerzas sociales están en contradicción, el poder elige, entre las diferentes soluciones posibles, la que le parece más oportuna en el momento. Sus acciones y sus elecciones no pueden ser comprendidas como simples resultados de situaciones: deben ser consideradas a partir de las intenciones subjetivas del poder. Luis Bonaparte tiene una cierta representación de la sociedad, un conjunto de «ideas» [40] e intenta realizarlas a través de los obstáculos.

Estas características no son en modo alguno anecdóticas, ilustran una concepción coherente de la acción política que Marx desarrolla especialmente después de la caída de la Revolución de 1848 y que tiende a evidenciar las consecuencias de la acción política independiente. Más ampliamente que Proudhon, Marx va a subrayar aquí la imposibilidad de reducir una totalidad histórica a su sistema y la necesidad de reconocer la presencia de la irracionalidad práctica.

La singular importancia acordada a la actividad policíaca ilustra este reconocimiento de la práctica del tratado. La policía alemana despliega una actividad febril para prevenir los levantamientos populares, espiar a los grupos clandestinos y denunciar a las personas declaradas indeseables. La policía de Napoleón III no se contenta con instituir un sistema de espionaje encargado de vigilar todas las actividades sociales, multiplica los soplones y se ingenia para introducirles en las asociaciones secretas [41]; compra a los hombres con fondos secretos y se inmiscuye en países extranjeros. La acción de la policía puede ir más lejos todavía, origina provocaciones,

38. «...esforzándose ora por ganar, ora por humillar tal o cual clase», *Le 18 brumaire,* p. 112.
39. *Ibíd.,* p. 113.
40. *Ibíd.,* pp. 110-111.
41. *Herr Vogt,* COSTES, t. II, p. 133.

inventa falsas conspiraciones [42], compone y difunde folletos revolucionarios [43] ¡incluso puede conseguir organizar falsas manifestaciones populares [44]!

Esta acción específica es tanto más ignorada cuanto que se efectúa engañosamente y con secreto. El poder actúa obscuramente sobre la opinión pública pagando a los periódicos por el juego de las influencias o el cebo del éxito. También puede dirigir maniobras mucho más hábiles en las que las intenciones reales se cubren con apariencias de legalidad y de buena fe. Al relatar Marx los debates de la Cámara de los Comunes durante la guerra de Crimea, demuestra que estas discusiones confusas no pueden ser referidas a las luchas de clases: en ese caso se trata, más bien, de maniobras particulares en las que los partidos llevan a cabo un juego sutil, aparentan decidir por miedo a elegir, o aparentan esperar por miedo a elegir. No se rehúsa oficialmente un debate, pero se hace de manera que no haya suficientes diputados en sesión a fin de evitar la discusión [45]. Se efectúan fuertes protestas de independencia, pero en realidad se reciben las órdenes de una nación extranjera [46]. Se acumulan a sabiendas los malentendidos, se crean toda clase de comedias políticas donde los espíritus se desorientan y las fuerzas populares se entorpecen [47].

Esta importancia y esta autonomía de la vida política se desvelan particularmente en el dominio de la diplomacia. Se podría esperar por esto que los principios generales de la metodología inciten a omitir esta práctica y a denunciar la ilusión común que aumenta su importancia. El método de Marx no sigue en forma alguna esta dirección [48]. Después de la Revolución de 1848, intentando comprender la historia en su desarrollo concreto, se pregunta con una extrema minuciosidad sobre el texto de los tratados; hace publicar los pactos olvidados [49] y se esfuerza por descubrir el espíritu en que fueron redactados. Da importancia a los intercambios de cartas entre personajes relacionados con el poder [50]. Hace un relato atento

42. *Ibíd.*, t. I, p. 59.
43. *Ibíd.*, t. III, p. 97.
44. El hecho de que Marx haya sido, varias veces, inducido a error a este respecto confirma bien su cuidado en reconocer la importancia de la actividad política autónoma.
45. *The Civil War in the United States New York International Publishers,* p. 195.
46. A Engels, 12 de febrero de 1856, *Correspondance,* COSTES, t. IV, p. 143.
47. «El 16 de abril hubo un malentendido organizado por el Gobierno provisional en combinación con la burguesía», *Les luttes de classes en France,* p. 42.
48. Más exactamente el pensamiento de Marx atraviesa a este respecto por una evolución. Hasta el golpe de Estado de 1851, Marx se había preocupado poco por la actividad diplomática. Sus trabajos periodísticos, sus estudios sobre la personalidad de Palmerston y sobre el papel europeo de Rusia le convencieron de la importancia de las relaciones entre los Estados. Como escribe a Engels el 2 de noviembre de 1853: «hemos negligido bastante este punto», *Correspondance,* COSTES, t. III, p. 269.
49. *Révélations sur l'histoire de la diplomatie au XVIIIe siècle* (1856), *La Russie et l'Europe,* París, Gallimard, 1954, pp. 183-203.
50. Correspondencia entre el general Sebastiani, embajador en Londres, y Mme.

de las entrevistas y conversaciones que tienen lugar entre diplomáticos y jefes de Estado, intenta desvelar sus intenciones y sus ilusiones. Investiga incluso en los cambios diplomáticos que datan de más de un siglo indicios de la vida política contemporánea. De esta forma busca, en 1850, para dar cuenta de la rusofilia del gobierno inglés, el contenido de los cambios y de las promesas hechas en el siglo XVIII, sin dudar de que esta referencia a una tradición diplomática antigua pueda explicar en gran parte la situación presente.

Ahora bien, la actividad diplomática no es explicable por la situación antagónica de las clases sociales; sin duda se pueden descubrir razones, intenciones en este dominio donde nada se deja al azar, pero precisamente estas razones no son reductibles a intereses de clases. La política rusófila del gobierno inglés antes y durante la guerra de Crimea no corresponde ni a los intereses de clases ni siquiera a los intereses generales del capitalismo inglés. Marx afirma expresamente que esta política no es conforme a los intereses ingleses y que no hace más que prolongar una tradición diplomática salida del siglo XVIII [51]. Una de las razones principales de esta rusofilia reside por otra parte en la presencia en el poder de un hombre de Estado particular, Palmerston, del cual Marx está convencido que defiende sistemáticamente los intereses rusos en detrimento de Inglaterra.

Desde entonces se introduce en el desarrollo de la historia una contingencia que la inteligencia puede designar pero que la ciencia no puede digerir. No es que se trate de un simple margen de azares o de incertidumbres que no modificarían las tendencias profundas si no más bien una contingencia que se inserta en la práctica y participa de la realidad histórica, como se ve en el desarrollo de las guerras y la importancia histórica de las individualidades.

Sin duda el estallido de una guerra depende de las contradicciones generales de una sociedad y la estrategia está en relación con la situación del grupo social que es su autor [52], pero una guerra puede ser también la consecuencia de la elección deliberada de un gobierno o incluso solamente de un jefe de Estado. Amenazado en el interior por las presiones populares, un jefe de Estado puede elegir la guerra como medio de asegurar su poder personal. De esta forma todas las guerras llevadas a cabo por Napoleón III se efectuaron no para proteger el territorio nacional sino para mantener al pueblo francés bajo su yugo. En ese caso, la guerra no es el resultado del conflicto directo de clases, sino una respuesta a este conflicto, respuesta deliberadamente elegida por el poder ejecutivo. De la misma forma, en sus artículos sobre la guerra de Crimea, Marx no deja de subrayar las inter-

---

Adelaïde, hermana de Louis Phelippe, *The Eastern Question,* Londres, Sonnenschein, 1897, p. 66.

51. *Révélations sur l'historie de la diplomatie, op. cit.,* pp. 122-123.

52. Sobre la revolución española, COSTES, *Œuvres politiques,* t. VIII, p. 163. Sobre la Guerra de Secesión, *The Civil War,* p. 165.

ferencias constantes entre las actividades confusas de la diplomacia secreta y las decisiones propiamente militares [53]. Una derrota tal como la caída de Kars en el invierno 1855-1856, no fue provocada en modo alguno por la debilidad de los efectivos o del material, sino más bien por las negligencias voluntarias del gobierno que prefería una derrota provisional a una victoria comprometida [54]. De esta forma se introduce una amplia parte de contingencia en el desarrollo y en la resolución de una guerra. Contingencia en el nivel de las operaciones ya que personas particulares intervienen e intervienen eventualmente para traicionar. Esta parte de total imprevisibilidad es tanto mayor cuanto más independiente de las clases sociales es el poder ejecutivo, tal como el caso de Napoleón III en Francia y el de Palmerston en Inglaterra. Finalmente, el estallido y el desarrollo de una guerra puede no depender más que de un número ínfimo de jefes de Estado.

Ahora bien, la guerra puede tener consecuencias decisivas sobre el curso de la historia. Su efecto más común es el de atenuar provisionalmente la lucha de clases desviando las energías hacia objetivos exteriores [55], y los jefes de Estado saben desde luego que buscan en las empresas militares una tregua o un refuerzo para su poder: como Napoleón III, Palmerston encuentra en ello la condición vital de su poder dictatorial [56]. Pero la guerra puede también, en contra de las intenciones gubernamentales, precipitar las revoluciones sociales y participar en el advenimiento de una revolución: así, la guerra de Crimea tuvo como efecto, no intencional, el aceleramiento de la degradación de las relaciones sociales en el seno de Rusia [57]. En julio de 1870, Marx pensaba que la victoria de Prusia sobre Francia, al provocar la centralización del poder del Estado en Alemania, favorecería la unificación de la clase obrera alemana y desplazaría el «centro de gravedad del movimiento obrero europeo»; pero este desplazamiento también tendría como consecuencia el asegurar la preponderancia de la teoría alemana sobre la teoría francesa, es decir la preponderancia de la teoría de Marx sobre la de Proudhon [58]. En otros términos, una guerra desatada por razones complejas o en la que entra ampliamente la voluntad particular de un jefe de Estado, tendría como consecuencia orientar completamente de nuevo el movimiento revolucionario proletario y el procurarle un nuevo contenido histórico. Y, ya que la teoría proudhoniana es

53. «No es sobre el teatro de la Guerra, es en Downingstreet donde es necesario buscar los secretos de la guerra anglo-rusa», *Œuvres politiques,* t. VII, p. 57.

54. «Por lo menos a mi juicio he probado de forma irrevocable que el gobierno en el poder era responsable del plan y de su ejecución lógica: hacer caer a Kars», A Engels, 10 de abril de 1856, *Correspondance,* t. IV, pp. 166-167.

55. *Lettres à Kugelmann,* 18 mayo 1874, p. 176.

56. «War had therefore become the vital condition of Palmerston dictatorship», *Marx on China,* Londres, Lawrence and Wishars, 1951, p. 26.

57. A Engels, 8 de octubre de 1858, *Correspondance,* t. V, p. 266.

58. «La preponderancia, en el teatro del mundo, de la clase obrera alemana sobre la francesa, significaría al mismo tiempo la preponderancia de nuestra teoría sobre la de Proudhon», A Engels, 20 de julio de 1870.

errónea, se vería cómo un acontecimiento contigente e irracional permite la instauración de la verdad en su teoría y en su práctica.

Algunos meses más tarde, constatando que la invasión de París por las fuerzas armadas de Prusia había permitido el levantamiento de la Comuna, Marx estima que la guerra tiene como efecto liberar las fuerzas populares anteriormente oprimidas por las opresiones del Imperio [59]. La guerra viene entonces a romper los obstáculos y a hacer posible un levantamiento que no estaba en capacidad de realizarse por sí mismo. Sea que lo contingente actualiza lo necesario, sea que libera una potencialidad que podrá manifestarse espontáneamente, lo contingente viene no sólo a liberar lo posible sino a desviar concretamente la práctica histórica.

Y por las mismas razones, Marx subraya la indeterminación aportada por las individualidades, por los jefes políticos, en la esfera de lo político. Sin duda la llegada al poder de un jefe de Estado está condicionada por la situación histórica particular y cada movimiento social se inventa un gran hombre según las necesidades [60], pero en esta elección también interviene directamente la propia personalidad del jefe. No es únicamente porque los campesinos parcelarios estaban inducidos a proporcionar un jefe autoritario que Luis Bonaparte fue elegido presidente, si no más bien porque él se proclamaba pertenecer a la familia Bonaparte; y si logra rápidamente el golpe de Estado es porque él lo había elegido mucho tiempo antes de llegar al poder y porque el golpe de Estado era, de cualquier forma, su idea fija [61]. Se le verá decidir él sólo la expedición de Crimea [62], luego la guerra de Méjico y, como estas empresas son azarosas y pueden terminar con una derrota, es todo el Imperio, todo el sistema político lo que se jugará en los azares de la guerra y que dependerá únicamente de la voluntad de un hombre.

El ejemplo de Palmerston todavía es más demostrativo ya que no parece, en el tradicional régimen parlamentario inglés, que el poder ejecutivo haya podido hacerse tan independiente de la sociedad civil como el poder de Luis Bonaparte. Ahora bien, el juego de la política conduce a idénticos resultados y a hacer de Palmerston, a pesar de las apariencias, un verdadero dictador. Efectivamente, de la misma forma que el partido no es el reflejo de la clase, el jefe político no es la expresión fiel del partido: Palmerston maniobra la camarilla que él dirige y se impone integralmente a su gabinete [63]. Por múltiples procedimientos, llega a un control casi total de la prensa británica [64], proporcionándose de esta forma, bajo las apa-

59. *La guerre civile en France,* segundo ensayo de redacción, p. 264.
60. «Cada época social tiene necesidad de sus grandes hombres y si no los encuentra los inventa», *Les luttes de classes en France,* p. 75.
61. *Le 18 brumaire,* p. 93.
62. *Neue Oder Zeitung,* 20 de marzo de 1855, COSTES, *Œuvres politiques,* t. VI, p. 126.
63. «En resumen, no se trata, esta vez, de un gabinete, sino de Lord Palmerston en lugar del gabinete», *ibid.,* 3 marzo 1855, p. 81.
64. *The Civil War,* pp. 113-114.

riencias formales de la legalidad, un poder comparable al de Napoleón III. Llega a romper los obstáculos constitucionales por medio de intrigas que oponen la Corona y las Cámaras; dirige los derechos de la Corona contra los del Parlamento y las prerrogativas del Parlamento contra las de la Corona, consiguiendo de esta forma el control de toda la política interior y exterior [65]. Alcanzado este poder absoluto, Palmerston está en la posibilidad de arrastrar, por ejemplo, a su país a una guerra contra América en 1864, y únicamente por su mando y decisión fue comenzada y dirigida la segunda guerra contra China [66]. En realidad todas las guerras emprendidas por Inglaterra, entre 1830 y 1851, en Portugal, en Grecia, en Persia y en otros lugares, no lo fueron en absoluto por la clase burguesa o aristocrática inglesa sino por el Primer Ministro en persona [67]. Pero la contingencia histórica se encuentra llevada aquí a su colmo y la independencia de lo político a su extremo, ya que el jefe de Estado está en estado de embaucar a toda la nación y de llevar a cabo sistemáticamente una acción política de traición. Marx llega, en 1853, a la certeza de que Palmerston, desde el comienzo de su carrera política, se ha vendido a Rusia [68]. Se esfuerza en demostrar que todas las operaciones militares, aparentemente llevadas contra Rusia, eran realizadas de tal manera que reforzaban el poder del zar. Es necesario, pues, concluir, que un hombre puede estar en situación de dominar toda la política de un país, incluso en el capitalismo más desarrollado, y dirigirla en contra de los intereses nacionales.

Tampoco podría oponerse, sin artificio, a un hipotético determinismo histórico una concepción indeterminista de la historia, que se atribuyera a Proudhon. Más válidamente podrían oponerse citas en las que Marx y Proudhon afirman «la ineluctibilidad», «la fatalidad» del desarrollo histórico y otras donde se preguntan sobre los azares, sobre la «libertad» de los hombres que abren en la historia el campo de la incertidumbre. Después de haber demostrado el carácter sistemático y necesario de las contradicciones sociales, establecen que esta necesidad no agota la totalidad de lo real y que una «sinrazón» ligada en particular a la subjetividad de los actores políticos no puede ser eliminada. Es pues imposible pretender en una previsión científica y rigurosa [69], ya sea para una circunstancia limitada o para el acontecimiento de la revolución [70]. En efecto, no parece que los azares puedan ser reducidos a accidentes que dejarían incambiable una nece-

65. *Marx on China,* p. 94.

66. «His one Chinese war being censured by the Parliament, he undertakes another Chinese war in spite of Parliament», *Marx on China,* p. 94.

67. *Ibíd.,* p. 96.

68. «A fuerza de seguir exactamente paso a paso al noble vizconde durante veinte años, he llegado a la misma conclusión que el monomaniático de Orquhart; Palmerston está, después de varias decenas de años, vendido a Rusia», A Engels, 2 de noviembre de 1853, *Correspondance,* t. III, pp. 268-269.

69. «Es difícil, casi imposible, arriesgar un pronóstico en un drama cuyo héroe es Crapulinski», A Engels, 9 de diciembre de 1851, *Correspondance,* t. II, p. 264.

70. *Idée générale de la Révolution,* p. 239.

sidad profunda: por el contrario, participan en el devenir de la historia y en las formas concretas de la experiencia histórica. También serán expresadas dudas provisionales e inquietudes fundadas con razón sobre los límites del conocimiento y de la previsión. Sin embargo, no podrán ser, en Marx, más que provisionales. Efectivamente, habiendo reconocido el margen tan profundo de contingencia que aporta la irracionalidad de lo político en un mundo de contradicción, el movimiento del pensamiento no cesará de volver a esta necesidad relativa, desvelada en el nivel de las contradicciones económicas y que anuncia, cualesquiera que puedan ser las conductas subjetivas, la caída final del modo de producción capitalista.

2. La crítica del Estado y su desaparición

Saint-Simon había asociado la sociología del Estado, o por lo menos su esbozo, a una crítica que lleva a la teoría de la desaparición de lo político. El descubrimiento del predominio y de la espontaneidad de la sociedad civil, la denuncia del carácter superfluo y parásito del Estado, inducen a una teoría de la inversión de las relaciones tradicionales: la sociedad industrial debe «subalternar» y reducir las funciones antes gubernamentales. Esta conclusión no se fundaba sobre el hecho de una sátira de la actividad gubernamental, sino más bien sobre un análisis de la sociedad, sobre una distinción de lo real y de lo aparente: si el comercio y la industria constituyen las fuerzas esenciales de la sociedad industrial, son llamados a desempeñar las funciones gubernamentales, vacías en adelante de contenido y a destruir, en provecho de su realidad esencial, la apariencia de lo político.

Esta problemática orientada sobre una distinción de lo real y de lo aparente animará, bajo formas diferentes y sucesivas, las obras de juventud y de madurez en Marx, así como la crítica proudhoniana. Ella revestirá, en las obras de juventud, la forma de una distinción entre lo racional y lo irracional para dar lugar, después de *La ideología alemana,* a la distinción entre lo fundamental y lo superestructural. Proudhon, por el contrario, se esforzará por mantener estas dos posibilidades críticas, filosófica y sociológica, encontrando de esta forma, y hasta en su última obra, los modos de pensamiento que recordarán los escritos de juventud de Marx.

La pregunta proudhoniana concierne, efectivamente, al papel y a las funciones del Estado en una sociedad contradictoria, pero también a la significación de lo político. Y su respuesta que subraya el carácter mítico del Estado, es decir, su irrealidad y su inesencialidad, hace eco a las fórmulas marxistas sobre el espiritualismo del Estado[71]. Una misma analogía

71. *Critique de la philosophic de l'Etat de Hegel,* Costes, *Œuvres phil.,* t. IV, p. 102.

establecida entre el Estado y la religión viene a denunciar la ilusión inherente a lo político: permite oponer en una distribución complementaria la espontaneidad y la alienación, la imanencia y la mediación mistificante [72]. De la misma forma que el hombre real busca a Dios porque no se reconoce a sí mismo, la sociedad busca al Estado porque ella no ha recobrado todavía su ser [73]. «Bajo la alegoría de sus mitos políticos» [74], una sociedad todavía dividida busca su racionalidad y desconoce simultáneamente su naturaleza verdadera. Las fórmulas anarquistas de Proudhon en los escritos de 1848-1851 encuentran la problemática de *La cuestión judía* que asocia en una misma crítica una pregunta filosófica sobre la significación del Estado y una pregunta sociológica sobre la inesencialidad de lo político. A la dicotomía de lo irreal y de lo real responde la oposición entre lo secundario y lo fundamental. A la dicotomía de lo irracional y de lo racional responde la oposición entre una práctica aberrante y una práctica libre y creadora. Y de la misma forma, al carácter ideológico del Estado corresponderá, en la realidad empírica, el juego de las creencias y las mistificaciones, pues si el Estado es un mito, esta fórmula significa también que únicamente está sostenido por las ilusiones de los hombres y por su ignorancia. Como repetirá Proudhon comentando el concepto de la alienación: el Estado sólo tiene su realidad en otra esfera y por ella mantiene cierta apariencia de realidad, pero precisamente es el lugar donde lo real social es desviado y desconocido, el lugar de lo artificial y que al mismo tiempo obstaculiza a la sociedad civil para convertirse totalmente en lo que es.

Esta crítica conduce inmediatamente a una concepción de la emancipación social situando la liberación auténtica más allá de una emancipación política. Como indica Marx en *La cuestión judía,* tornando y radicalizando la crítica antiestatal de Saint-Simon, una emancipación que dejara subsistir la mediación del Estado, que respetara la distinción de lo político y de lo social, no sería en modo alguno una emancipación auténtica [75]. Ella supondría necesariamente un retorno de lo político en una sociedad civil dejada a la división conflictiva de intereses. Proudhon, sin conocer estos textos, volverá al mismo tema en su período anarquista cuando asociará en una relación necesaria la emancipación de la sociedad civil a la exterminación de lo político.

Y de la misma forma, la crítica que Proudhon desarrollará en marzo de 1848 contra la democracia se encuentra en estado de esbozo en los escritos de juventud de Marx. Sin duda, la crítica proudhoniana será mucho más extensa y mucho más concreta; partirá sin embargo del mismo principio: el rechazo de la dualidad de lo político y de lo social. De la misma forma que Marx critica en la emancipación política el sostenimiento de una dualidad entre el ciudadano y el hombre, entre el derecho del ciudadano

72. *La question juive, ibid.*, t. I, p. 177.
73. *Confessions d'un révolutionnaire,* Prefacio, p. 61.
74. *Ibid.*
75. *La question juive,* COSTES, t. I, p. 173.

y el derecho del hombre, Proudhon prosigue la denuncia de la exteriorización que sostendrá la democracia. Su crítica se concentra sobre la representación política, no en su aplicación sino en su principio: esta noción se funda, efectivamente, sobre una dicotomía de lo representante y de lo representado y postula, pues, que el poder social puede ser delegado, remitido, como si fuera posible que la emancipación social se operara por una nueva exteriorización de poder [76].

La democracia no haría más que repetir, bajo una nueva forma, la alienación del poder social, la división del derecho del Estado y del derecho social, volviendo a crear de esta forma la dualidad tradicional de la autoridad gobernante y de la sociedad subordinada. El sufragio universal podría desde luego no ser más que una mistificación ya que precisamente tendría como objeto el invitar a los ciudadanos supuestos distintos a elegir representantes, es decir a dimitir de sus poderes. Y Proudhon anuncia, desde marzo de 1848, lo que Marx convertiría más tarde en una constante: se puede prever que las elecciones de sufragio universal manifestarán plenamente las ilusiones y los mitos que sostenían al Estado y de los que el pueblo está lejos de desembarazarse. Contrariamente a las esperanzas de los demócratas y de los republicanos, se puede prever que los hombres, tradicionalmente sumisos a sus amos y todavía incapaces de recobrar su propia libertad, eligirán, para representarles, a sus propios explotadores [77]. Así pues, el fin de lo político, la urgencia de la «exterminación» del Estado se anuncia en los escritos de juventud y son ampliamente desarrollados por Proudhon. Si Marx deja este debate en beneficio de las investigaciones económicas e históricas, no reniega el principio, como lo demuestra su concepción de la dictadura y del proletariado.

Marx y Proudhon parecen, sin embargo, proponer dos modelos opuestos de la estrategia revolucionaria. Ateniéndose a las formulaciones aparentes se puede oponer radicalmente la teoría de la dictadura del proletariado y la teoría de la revolución mutualista, la primera implicando una unificación política del proletariado y la organización de un ejecutivo opresor, la segunda implicando una organización inmediatamente económica de las clases obreras y obstaculizando el recurso a un estado de violencia. En realidad, esta oposición, por clara que sea, no hace más que aislar tesis parciales y peligra de violar la complejidad de las concepciones que, también en este debate, no pueden ser radicalmente opuestas. Interesa subrayar aquí que la dictadura del proletariado no es más que uno de los modelos estratégicos propuestos por Marx y que en otros textos, y en particular en *La guerra civil en Francia,* se acerca singularmente al proyecto anarquista de Proudhon.

Marx puede fundar la teoría de la dictadura del proletariado sobre un conjunto de proposiciones sociológicas coordinadas. Si es verdad que el

76. *Solution du problème social,* marzo 1848, A. Lacroix, t. VI, p. 48.
77. *Ibid.,* p. 66.

Estado opresor no es más que la consecuencia de un antagonismo de clases, se puede concluir con que el triunfo político del proletariado y la desaparición de la apropiación de los medios de producción comportarán necesariamente la desaparición en la opresión política. Habiendo sido destruidos los fundamentos de la autonomización de lo político, la centralización provisional del poder social no estará amenazada en transformarse de nuevo en centralización opresora [78]. Además, esta dictadura, en tanto que acción realizada por una clase consciente, es posible ya que una clase social puede, efectivamente, convertirse en el sujeto de una empresa histórica y transformar sus propias condiciones de existencia: el paralelismo establecido en *El Capital* entre la acumulación primitiva y la expropiación de los expropiadores recuerda cómo la clase burguesa en vías de autocreación fue capaz de desmantelar las estructuras feudales y de precipitar la instauración de los fundamentos sociales de su dominio [79]. Este ejemplo ilustra el fenómeno del hundimiento de un modo de producción y demuestra que este hundimiento, lejos de reducirse a la contradicción de las fuerzas productoras y de las relaciones de producción, se remite a una clase social que actualiza la contradicción en una sucesión de acciones destructoras. Este ejemplo demuestra también que esta acción histórica es tanto más eficaz cuanto que recurre a los medios de coerción y no retrocede ante el uso de la violencia.

Proudhon no rechaza en modo alguno los momentos de este razonamiento: para él como para Marx, la alienación política, como la opresión que resulta, al no tener por fundamento más que el antagonismo socioeconómico, la reconciliación de las clases y la organización igualitaria de las fuerzas económicas eliminarían el riesgo del despotismo. Y además, si expresa dudas sobre la eficacia de la revuelta, es únicamente en la medida en la que ella se limita a objetos políticos, siendo incapaz de realizar los verdaderos objetos de la revolución, es decir, los objetivos sociales y económicos. El recurso a una fuerza social inmediatamente encaminada a la creación de la sociedad económica podría ser, por el contrario, justificada [80]. En cambio, la instauración de una dictadura, aunque sea proletaria, no podría darse en su concepto de revolución. El combate realizado durante la Revolución de 1848, contra los demócratas y contra Louis Blanc rechaza toda revolución cuyos objetivos no sean más que políticos: se demostrará que una revolución política tiene precisamente por vocación obstaculizar la revolución social. Pero este combate es también rigurosamente llevado contra toda tentativa de realizar la revolución social por una revolución política y esta demostración va contra toda concepción dictatorial de la revolución. Efectivamente, una tal concepción, dócil al «prejuicio gubernamental» tradicional, tendría como consecuencia un nuevo

78. *Notes sur Bakounine: Contre l'anarchie,* París, Bureau d'Editions, 1935, p. 43.
79. *Capital,* libr. I, t. III, pp. 153-156.
80. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 49.

afianzamiento del poder y de las jerarquías, mientras que la revolución social tiene precisamente por objeto destruir las autoridades y las desigualdades. Se utilizarán pues, medios directamente antitéticos a los fines perseguidos y se esperará de una revolución «por lo alto» que ella suprima precisamente las modalidades de su acción [81]. Por consiguiente, toda sociología del Estado rechaza una tal ilusión: se sabe, efectivamente, que la centralización de los poderes políticos contiene su propia dinámica y que una vez comenzada no deja de perseguir la absorción de todas las fuerzas sociales autónomas. No es en razón de un accidente histórico que el Estado de una sociedad burguesa se opone a la pluralidad y a la espontaneidad de la sociedad económica, sino más bien en razón de una necesidad general a la cual no podría escapar dictadura alguna. Desde entonces, toda tentativa de operar la revolución social por el subterfugio de una acción autoritaria de Estado tendría únicamente como resultado el volver a crear nuevas opresiones.

No es, sin embargo, sobre esta noción de dictadura proletaria donde pueden aparecer las verdaderas divergencias políticas entre Marx y Proudhon, quedando aquí limitado el debate a un problema de táctica.

Para Marx, como para Proudhon, el principio de la revolución es el mismo: la abolición de las clases y la desaparición del poder del Estado. El uso de la violencia y la creación de una dictadura no podrían ser, en el pensamiento de Marx, más que instrumentos provisionales y, aunque la duración de la dictadura del proletariado no sea precisa, se ha repetido suficientemente que esta dictadura no es constitutiva de un poder de Estado, sino más bien destructora de este poder y que tiene por vocación su propia desaparición [82]. Concebido de esta forma, el principio de la dictadura del proletariado no designa más que una separación parcial entre las teorías de Proudhon y de Marx. Pero esta separación remite, en realidad, a una oposición mucho más profunda que se relaciona con casi toda la finalidad de la acción revolucionaria. Lo que Proudhon puede temer de la dictadura, es precisamente la inversión del objeto revolucionario: ella supone, efectivamente, el establecimiento de una relación de antinomia entre un poder promovido al rango de «centro de acción» y una masa social condenada a la pasividad. Así pues, es justamente de esta pasividad de la que deben deshacerse las clases obreras: no sólo porque el fin de la revolución es liberar las fuerzas económicas en su espontaneidad, sino porque la pasividad es una amenaza inherente a las masas y un obstáculo esencial a su libertad. Existe pues una complicidad entre el principio de la dictadura y el proyecto comunista, si se entiende por comunismo un sistema social autoritario donde la iniciativa estaría reservada a un poder despótico y los trabajadores encuadrados en un organismo social que escapa a su control.

El que esta concepción pueda ser, sin embargo, opuesta al proyecto

81. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 81.
82. *Notes sur Bakounine, op. cit.,* p. 41.

marxista, lo confirma la única obra de Marx dedicada a una revolución popular, la Comuna de París. Es remarcable que sea precisamente en este texto, cuyo objeto es el de extraer el significado de una revolución y el de formular el proyecto de las revoluciones proletarias futuras, donde armonizan más profundamente el pensamiento proudhoniano y el pensamiento marxista. Tal vez es posible pensar que frente a una revolución parisina que comportaría tantos acentos proudhonianos, Marx haya elegido callar sus reservas y justificar el hecho; pero en realidad los acontecimientos no dejaban de ser ambiguos y eran posibles interpretaciones diferentes. Cualesquiera que hayan podido ser las segundas intenciones de Marx, no dan cuenta de la elección efectuada ante los acontecimientos y que perciba en la Comuna, precisamente lo que era típicamente proudhoniano.

Lo que efectivamente Marx descubre en la práctica de los Comuneros no es en modo alguno una dictadura del proletariado sino más bien por el contrario una acción de «destrucción del poder del Estado» [83] que él se propone justificar. La fórmula que emplea entonces, y que precisa que la obra de la Comuna fue la fórmula política «encontrada al fin» [84] por la cual debía realizarse la emancipación del trabajo, indica claramente que es necesario además abandonar los diferentes proyectos teóricos y tomar, de la práctica de los Comuneros, lo que constituye la verdadera revolución. Desde luego, esta *praxis* no fue en modo alguno instauradora de un nuevo poder de Estado. No tenía por objeto apoderarse de la máquina política para hacerla funcionar en beneficio de la clase obrera. Tenía como primer objetivo el de «romper», destruir y abolir el poder del Estado [85]. Marx precisa que no se trata de una revolución política en la que la clase obrera se opondría a una forma particular del poder del Estado, si no más bien de una revolución social dirigida contra todas las formas de dominio estatal, contra «el Estado en sí» y operando su destrucción [86]. Esta revolución habría, pues, realizado en la práctica lo que Proudhon no había cesado de proponer como el objetivo primordial y como condición a la liquidación de las antiguas estructuras opresoras: la eliminación del Estado.

Y Marx encuentra entonces esta dicotomía proudhoniana que oponía a la máquina estatal la espontaneidad de las fuerzas sociales y asignaba a la revolución la tarea de restituir a la sociedad económica la plenitud de sus fuerzas. Sin duda, el Estado se transformó conjuntamente con los cambios económicos de la sociedad y constituyó, en el seno de las contradicciones económicas, un instrumento de dominio de clase, pero se había convertido, al final del proceso de autonomización, en la antítesis misma de la sociedad «real». Manifestaba entonces las características que Proudhon

83. *La guerre civil en France,* Ed. Sociales, 1953, p. 45.
84. *Ibíd.*
85. *Ibíd.,* pp. 44, 212, 257, 260
86. «Ésta no fue pues una revolución contra tal o cual forma de poder de Estado, legitimista, constitucional, republicana o imperial, fue una revolución contra el mismo Estado, aborto sobrenatural de la sociedad», *ibíd.,* p. 212.

había retenido para oponerlas a la espontaneidad de la sociedad económica: la centralización absorbente y la jerarquización sistemática [87]. El Estado no era únicamente el medio utilizado por una clase poseedora para dominar a las clases obreras sino más exactamente el órgano necesario de la represión en una época donde las clases burguesas habían perdido la capacidad de gobernar y en la que las clases obreras todavía no la habían adquirido [88]. En esta ausencia de un poder social efectivo, el Estado concentraba en sí mismo todos los poderes de represión, se dirigía contra la totalidad de la sociedad económica y debía devenir entonces el blanco crucial del movimiento de emancipación. Su destrucción se convertía, de esta forma, en la tarea propia de la revolución liquidando con esta empresa la posibilidad de la represión [89].

De esta percepción dicotómica del Estado y de la emancipación social se deriva una nueva definición de la finalidad de la revolución: su meta no es en modo alguno delegar la iniciativa social a una dictadura sino por el contrario, devolver al cuerpo social, es decir, al conjunto de trabajadores, la espontaneidad de las fuerzas colectivas [90]. En esta formulación, el acento no se pone sobre la desaparición de las clases sociales y sobre el advenimiento de una sociedad sin clases, no porque este tema pueda ser olvidado por Marx sino porque la formulación proudhoniana de la emancipación de las fuerzas del trabajo desarrolla la desaparición de las clases como una simple consecuencia. El fin de la revolución es sin duda la emancipación del proletariado pero esta emancipación significa, no el triunfo de una clase sino más ampliamente la emancipación del trabajo por la organización de las fuerzas económicas [91]. Desde entonces desaparece, en una *praxis* inmediatamente organizadora de la totalidad social, esta mediación por la acción política sostenida en otros textos. La condena proudhoniana de una acción política y su teoría de la revolución inmediatamente económica se realizan concretamente aquí en esta forma social nueva que realiza en la inmediatez de su acto la emancipación y la organización del trabajo.

Además, esta forma social «encontrada al fin» de la desalienación, sería, según el principio general de Proudhon, el «gobierno de productores por sí mismos» [92] y, según los principios del federalismo, la Comuna. Es, efectivamente, sorprendente que Marx, después de haber pensado en el *Manifiesto de 1848,* las reformas sociales en términos de nacionalizaciones y de

87. *Ibíd.,* p. 39.

88. «En realidad, ésta era la única forma posible de gobierno, en una época donde la burguesía había ya perdido, y la clase obrera no había adquirido todavía, la capacidad de gobernar la nación», *ibíd.,* p. 40.

89. «...hacer del Ejecutivo, del aparato del Estado gubernamental, el objeto esencial y único de los ataques de la revolución», *ibíd.,* p. 213.

90. «La Constitución comunal habría restituido al cuerpo social todas las fuerzas absorbidas hasta entonces por el Estado parásito que se nutre de la sociedad y paraliza su libre movimiento», *ibíd.,* p. 44.

91. «...realizar la emancipación económica del trabajo», *ibíd.,* p. 45.

92. *Ibíd.,* p. 43.

concentración, después de haber tenido por evidente, en otros textos, la necesidad de una planificación centralizada, inspirada en los proyectos saint-simonianos, puede presentar aquí la Constitución de la Comuna como la verdadera solución del problema social. Desde luego, en la ausencia de textos explícitos que hagan la crítica de esta Constitución, es forzoso reconocer que Marx vuelve aquí sin reticencia al proyecto proudhoniano de un sistema social confederado y comunero. Según el principio de la autogestión obrera, la Comuna sería, en efecto, el lugar fundamental de la autonomía colectiva, sería el lugar de «la iniciativa social» [93] donde los grupos administrarían libre y espontáneamente sus intereses comunes [94]. Por esta constitución pluralista se operaría el desplazamiento radical de la soberanía que Proudhon había anunciado, desplazamiento cuyo fin sería restituir a los grupos sociales, y en primer lugar a las Comunas, el poder social, y el resultado, la eliminación de las amenazas inherentes al poder centralista. Marx toma vigorosamente partido en favor de una organización pluralista y confederada de la sociedad [95]. Niega que el debilitamiento sistemático de las funciones del gobierno central pueda amenazar la unidad de la nación: por el contrario, el federalismo daría a la unidad una nueva forma que la garantizaría de la independencia de lo político [96]. Y niega absolutamente que esta concepción federalista sea una supervivencia del Antiguo Régimen o de la Gironda, justificando así a Proudhon de una sospecha que podría despertar su teoría pluralista. El federalismo económico y político se convierte de esta forma para Marx en lo que había sido a los ojos de Proudhon, la forma al fin encontrada de la emancipación del trabajo.

Desde entonces, en esta singular comunidad de teorías, los acercamientos secundarios no sorprenden. Marx encuentra en este texto el moralismo proudhoniano y la visión maniquea que atribuye a unos los vicios y a otros las virtudes [97]. Encuentra también la moderación, la desconfianza en la ceguera de la fuerza, que manifiesta generalmente Proudhon y, después de haber hecho, en *La ideología alemana,* la apología de la violencia, hace aquí el elogio de la «magnanimidad» [98] de los obreros parisinos.

Sin duda quedaría, en el seno de las convergencias teóricas, la oposición entre el comunismo y el mutualismo, y podría esperarse que Marx eligiera ya evitar este problema ya expresar sus reservas. Desde luego, se explica con precisión para demostrar que no existe contradicción entre el sistema de «asociaciones cooperativistas» y el comunismo, no que estas

93. *Ibíd.,* p. 47.
94. «Los municipios rurales de cada departamento deberían administrar sus asuntos comunes por un conjunto de delegados o jefes de lugar del departamento...», *ibíd.,* p. 43.
95. «...al pueblo constituido en municipios», *ibíd.*
96. «La unidad de la nación no debía ser rota sino por el contrario organizada por la Constitución comunal...», *ibíd.*
97. *Ibíd.,* pp. 51-52.
98. *Ibíd.,* p. 35.

asociaciones deban conducir al comunismo sino más bien por el contrario porque ellas pueden ser, si no son una ilusión, el comunismo mismo[99]. Esto significa indicar expresamente que las querellas entre mutualismo y comunismo podrían no ser más que querellas que conciernen a la táctica y que importa subrayar todavía más la finalidad del acto revolucionario.

Sin duda la *Guerra civil en Francia* marca el momento extremo del encuentro entre el pensamiento proudhoniano y el pensamiento marxista, pero las observaciones que preceden permiten pensar que este acercamiento no tiene nada de excepcional. Es notable que este concepto de anarquía que Marx había podido leer desde los escritos proudhonianos de 1840 no haya sido objeto de crítica alguna y que no fuera subrayado más que en la crítica dirigida contra Bakounine. En su significación general, podía sugerir esta destrucción de las mediaciones y en particular este hundimiento del Estado del cual Marx había hecho, en *La cuestión judía,* la condición de la emancipación de lo social. Nada indica que esta crítica del Estado haya sido abandonada en los escritos de madurez y se recordará, después de 1871, que la anarquía constituye el principio del movimiento proletario; este concepto connotará entonces, en una fórmula que evoca a la vez a Proudhon y a Saint-Simon, la desaparición del Estado y la conversión de las funciones gubernamentales en «simples funciones administrativas»[100]. Así Marx lo escribe respondiendo a Bakounine: en esta inversión que consistirá en restituir a los miembros de los municipios la administración de sus intereses comunes, no volverán a existir gobernados; «No existirá gobierno, ni Estado»[101].

99. «Si la producción cooperativa no debe permanecer como un engaño y una trampa, si debe suplantar al sistema capitalista; si el conjunto de las asociaciones cooperativas debe reglamentar la producción nacional según un plan común, tomándola de esta forma bajo su dirección... ¿qué sería, señores, sino comunismo, un muy «posible» comunismo?», *ibíd.,* p. 46.

100. «Todos los socialistas entienden por anarquía esto: el principio del movimiento proletario, la abolición de las clases, una vez lograda, el poder del Estado desaparecería y las funciones gubernamentales se transformarían en simples funciones administrativas», *Les pretendues scissions dans l'Internationale* (1872), M. Rubel, *Pages Choisies,* París, M. Rivière, 1948, p. 340.

101. *Notes sur Bakounine; contre l'anarchisme,* París, Bureau d'Editions, 1935, p. 43.

Capítulo Quinto

IDEOLOGÍA Y CONCIENCIA DE CLASE

En el pensamiento de Marx, en el tema de la teoría de los conocimientos de las ideas es donde debe aparecer la incompatibilidad mayor entre su teoría y la de Proudhon, y manifestarse los errores evidentes de su adversario. Según las críticas que formula en *Miseria de la filosofía,* Proudhon habría comprendido desde luego que los hombres deben producir en relaciones sociales determinadas, pero habría sido incapaz de descubrir que al producir las condiciones materiales de su existencia, los hombres producirían también sus principios y sus categorías intelectuales conforme a sus relaciones sociales [1]. Ignorando este movimiento histórico del origen de las categorías, Proudhon habría hecho de las categorías económicas principios eternos distintos de los hombres y de su acción; habría, además, invertido las relaciones efectivas de la teoría y de la práctica, de la idea y de lo real, haciendo de las contradicciones económicas, no la condición sino más bien la manifestación de la idea, repitiendo así las ilusiones y las mistificaciones del idealismo hegeliano. En su carta a Annenkov, Marx refuta este logicismo para imputar a Proudhon las conclusiones políticamente conservadoras: haciendo, efectivamente, de las categorías económicas las categorías eternas, justificaría su sostenimiento y negaría a toda acción social la posibilidad de crear nuevas relaciones sociales [2]. De esta forma, es desde luego a esta teoría de la *idea* a la que tendrá que centrarse una lectura de Proudhon para denunciar la mistificación y el carácter conservador bajo apariencias revolucionarias.

Esta interpretación de Proudhon y la oposición que se derivará entre un pensamiento marxista, revolucionario y materialista, y un proudhonianismo, conservador e idealista, no han dejado de ser ampliamente tomados por la tradición marxista. No se fundan, sin embargo, más que sobre una lectura polémica de las obras de Proudhon, como antes hemos intentado

1. *Misère de la philosophie,* Costes, 1950, p. 127.
2. A P. V. Annenkov, 28 diciembre 1846, Marx, *Œuvres,* París, Gallimard, 1963, Bibl. de la Pléyade, t. I, p. 1447.

demostrar y sobre una simplificación deformadora del pensamiento de Marx.

No se podría retener únicamente del *Sistema de las contradicciones* la cita que sugiere considerar la realidad social como una «encarnación» de la idea [3] ni tenerla como característica del método empleado en esta obra; de la misma forma no se podría reducir la obra de Proudhon a este escrito. Los amplios desarrollos dedicados al problema de la Idea, en *De la justicia,* y a la teoría de la idea revolucionaria, en la *Capacidad política de las clases obreras* demuestran de esta forma la insuficiencia de una crítica que se limitaría a las formulaciones de 1846.

Además, para Marx, no pueden considerarse suficientes algunas proposiciones metodológicas planteadas sobre este problema. Las fórmulas polémicas de *La ideología alemana* no indican más que a grandes trazos el método general que deberá seguirse para la intelección de los fenómenos sociales. El movimiento de pensamiento que animaba a la crítica saint-simoniana del Estado se desdobla aquí en la crítica de las ideologías, recrea la unidad de fenómenos aparentemente distintos y sitúa el lugar de las creaciones intelectuales en la sociedad productora. El modelo epistemológico hecho para la crítica de las religiones impone investigar en la sociedad civil el foco productor, la determinación social de las ideologías [4]. Estas indicaciones metodológicas revisten su plena eficacia crítica en su oposición a las filosofías de la conciencia y a las «historias ideales» para denunciar el prejuicio intelectualista; son particularmente eficaces para denunciar las ambigüedades de las fórmulas contenidas en el *Sistema de las contradicciones,* y para subrayar las dudas de Proudhon entre tesis inconciliables. Pero estas fórmulas lapidarias de *La ideología alemana* no dejan de presentar numerosos problemas. Parecen no invitar más que a una inversión de las relaciones de determinación, como si conviniera oponer a un logicismo abstracto una teoría del condicionamiento ideológico. En este sentido la noción de «reflejo» utilizado para designar las superestructuras ideológicas reduciría las categorías y los sistemas intelectuales al estado epifenoménico de productos derivados. Y de la misma forma que en una primera crítica del Estado era necesario reducir la ilusión de lo político a la realidad de lo social, sería necesario negar a las formaciones ideológicas un papel histórico, negarle, como lo afirman las fórmulas esquemáticas de *La ideología alemana,* toda importancia y toda autonomía [5]. Desde luego, los análisis concretos, las obras históricas en particular, no retendrán estas afirmaciones reductoras: subrayarán, por el contrario, cómo el devenir histórico sería ininteligible sin tomar en consideración las creencias, las teorías y las ilu-

3. *Système des contradictions,* t. I, p. 170.

4. «No es la conciencia quien determina la vida, sino la vida quien determina la conciencia», *L'idéologie allemande,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. VI, p. 158.

5. «La moral, la religión, la metafísica y el resto de la ideología así como las formas correspondientes a la conciencia no conservan pues por más tiempo la apariencia de independencia. No tienen historia, no tienen desarrollo», *ibid.*

siones y cómo interesa descubrir las funciones desempeñadas por las ideologías en la práctica de los individuos y de las clases. Si es verdad que la religión no es más que una creación del hombre alienado y el reflejo de un mundo deshecho, es simultáneamente un «opio» [6] que desvía a los hombres de las luchas que podrían realizar contra las fuerzas de opresión y por consiguiente un instrumento ideológico de servilismo. Y de la misma forma que Proudhon, después de haber acordado aparentemente una primacía ontológica a la idea, afirma que la teoría «nace de la acción y vuelve a la acción» [7], Marx demuestra la autonomía de la ilusión ideológica después de haber simulado reducirla a la producción material.

Y es que, efectivamente, las denominaciones polémicas de materialismo y de idealismo son inadecuadas para caracterizar la originalidad de las proposiciones de Marx y de Proudhon. Estas denominaciones surgen de una problemática dualista anterior a Saint-Simon y no pueden hacer de hilo director en una lectura atenta: peligran más que desempeñan la función polémica, ocultan las intenciones verdaderas. Los problemas presentados por Saint-Simon no van más allá del debate tradicional entre las filosofías materialistas y espiritualistas: situando en el centro de su reflexión el estudio de las organizaciones sociales en su coherencia y en sus conflictos, Saint-Simon invitaba a superar este debate y a crear una ciencia de la actividad social considerada como el fundamento de toda realidad y de todas las verdades. Es en esta línea donde debe situarse a Proudhon y a Marx, preguntándose ya sea sobre el sistema de las contradicciones sociales ya sea sobre las prácticas materiales de producción.

Sin duda, se encontrará en *La ideología alemana* y en el *Sistema de las contradicciones* ecos de las filosofías materialista e idealista pero estas formulaciones no pueden ser tenidas más que por provisionales desde el momento que se trata de pensar las contradicciones sociales en su realidad y en su dinámica, de pensar cómo la acción consciente de los hombres puede oponerse prácticamente a las estructuras sociales de las que son víctimas. Es forzoso, pues, separar provisionalmente las formulaciones explícitas y encontrar las indicaciones concretas que únicamente permitirán precisar la relación establecida entre las prácticas económicas, políticas y las teorizaciones.

La articulación de la teoría y de la práctica, de la idea y de lo real, nos parece que deben apreciarse en dos niveles. En el nivel parcial de las prácticas económicas y políticas, Proudhon y Marx, este último con más precisión, se preguntan sobre la inserción de los modos de conocimiento en la acción y sobre los sentidos objetivos y subjetivos de las prácticas. En el nivel de la totalidad social, se esfuerzan por volver a pensar lo que Proudhon denomina «la lógica» del sistema, es decir su lógica inconsciente que la crítica social llevaría a su conocimiento.

6. *Contribution à la critique de la philosophie du droit,* COSTES, *Œuvres phil.*, t. I, p. 84.

7 *De la justice,* estudio 6.°, t. III, p. 69.

1. Las prácticas parciales

Si los análisis de Marx sobre la teoría de las ideologías son raros y fragmentarios, las indicaciones sobre la inmanencia de significaciones a la práctica social son extremadamente precisas y desarrolladas. Efectivamente, a este nivel de la práctica concreta y, en primer lugar en la actividad de la producción, es necesario descubrir las relaciones reales de la idea y de lo real, relaciones que permiten captar la esencia misma de la práctica social. Se constata entonces, y particularmente en las primeras páginas de *El Capital,* cómo las formulaciones tempranas de *La ideología alemana* se comprueban insuficientes. En su voluntad de denunciar las «divagaciones del espíritu» [8] y de invertir las relaciones del pensamiento y de la producción material, invitaban a no ver en las representaciones de los hombres más que «la emanación directa de su comportamiento material» [9], como si fuera necesario disociar el pensamiento de la acción y restablecer una relación de causalidad y de sucesión del comportamiento material a su expresión concreta. En esta concepción no dialéctica de la práctica, será necesario pues restablecer el dualismo de lo real y de la idea y prestar a la actividad material una realidad sustancial existente fuera de las significaciones.

El análisis de la mercancía y de la moneda va a demostrar el error de este dualismo y restituir la unidad, en la práctica, de lo real y de la idea. Entonces se sabrá que la producción material debe ser examinada como un sistema dialéctico en la unidad y la contradicción de sus términos como el modelo que había propuesto Proudhon, pero también que los cambios y las producciones se realizan en una práctica pensada al mismo tiempo que actúa y que la significaciones no podrían ser disociadas de la realidad. Entonces se observará que un régimen de producción lleva su propio lenguaje, sus formas de conciencia y sus modos de percepción que participan necesariamente de su sostenimiento y de su renovación.

Esta inmanencia de la significación en la práctica se evidencia en *El Capital* antes de que se aborde el estudio de la sociedad capitalista, en el nivel anterior de la sociedad mercantil. A partir del análisis de la mercancía desvela la naturaleza específica del objeto en la práctica del cambio que hace de él lo que es y lo que no es, realidad material y significación, materia y valor [10]. Si el producto es en principio una cosa, un objeto exte-

8. *Idéologie allemande, op. cit.,* p. 189.
9. *Ibid.,* p. 157.
10. «Una mercancía parece al primer golpe de vista cualquier cosa trivial y que se comprende por sí misma. Nuestro análisis ha demostrado por el contrario que es una cosa muy compleja, llena de sutilidades metafísicas, y de recovecos teológicos», *Capital,* libr. I, t. I, pp. 83-84.

rior, también es en tanto que mercancía, en relación de proporcionalidad cuantitativa con otros productos, cambiable por otros artículos en proporciones definidas. En la sociedad mercantil, toda mercancía puede ser inmediatamente cambiada, puesta en relación de identidad con un número indefinido de mercancías diferentes e incluso revestir la forma «equivalencial» que evidencia su relación teórica con la totalidad de las mercancías producidas. En otros términos, toda mercancía, en el juego indefinido de los cambios, vale, representa, significa todos los valores por los cuales podría ser, por definición, cambiada. Representa idealmente la otra mercancía según una relación definida. La mercancía es, desde luego, un objeto material, pero la única realidad no es su carácter de utilidad: en tanto que valor de cambio es inmediatamente otra diferente a sí misma y representante idealmente de otras mercancías. Como decía Proudhon, volviendo a una formulación hegeliana, el hecho es, en el acto social, realidad e idealidad.

Estas observaciones conducen a una doble búsqueda. Será necesario investigar, en principio, cuál es el origen constituyente de esta significación inherente a la mercancía y la teoría del valor-trabajo demostrará que el valor se da al objeto por una cierta práctica social. Se observará entonces que la significación cuantitativa no es en modo alguno natural y que es necesario encontrar en el acto de producir y en el acto de cambiar las prácticas sociales que originan los valores. Pero será necesario investigar en segundo lugar qué representaciones tienen de su práctica los actores económicos ya que el cambio que sirve de punto de partida a este análisis es desde luego un acto entre cambistas en tanto que ellos son conscientes de su práctica. El mismo acto del cambio implica una representación de los valores y se sabe que a medida que el cambio se generaliza la producción se lo subordina y apunta intencionalmente hacia la producción de valores. En esta segunda pregunta será necesario investigar si las representaciones de los agentes son adecuadas a la práctica o si instauran, por el contrario, un juego de mistificaciones.

Estas cuestiones se renuevan, más claramente todavía, respecto a la moneda. Se sabe que el dinero no es más que el resultado de la metamorfosis de la mercancía y que no ha podido erigirse en equivalente general más que en razón del carácter inherente a toda mercancía que la hace apta para servir de equivalente. Sin embargo, desde el momento en que la posibilidad de cambio inmediato y universal se ha incorporado definitivamente a la forma natural del oro, este metal se convierte en el signo de todas las mercancías. La pieza de la moneda es a la vez signo concreto de las otras mercancías ya que puede ser efectivamente cambiada en la transacción, y signo ideal ya que expresa la totalidad de los valores con los cuales está en una relación indefinida de significaciones. El oro es a la vez la realidad de lo que es y la idealidad infinita de los cambios, el símbolo abstracto de todos los valores. Entonces no se podrán describir las diferentes funciones del oro sin captar las representaciones de los agen-

tes económicos; no se podrá disociar aquí un modo de relación y una representación como si uno fuera la causa del otro. El funcionamiento del oro en el juego de los cambios supone la organización de una cierta imaginación social que presta a este objeto la plenitud de sus significaciones. Si el oro puede funcionar como signo universal de valores, conservar su idealidad cuando incluso se retira de la circulación y es amontonado por el tesorero, es desde luego porque una imaginación colectiva le inviste de estas múltiples relaciones abstractas. En efecto, es excepcional que el oro revista su verdadera forma metálica: en realidad sirve de referencia imaginaria a los cambistas. En los cambios, el oro no está directamente presente: se trata de valores que son cambiados y que no hacen más que expresar idealmente al oro a través de sus precios [11]. Es necesario, para que las mercancías puedan entrar en el juego infinito de las transacciones, que se desembaracen de su cuerpo natural y se conviertan en valores abstractos, es necesario que el oro pierda su realidad inmediata y se convierta en oro imaginario, y es necesario que los agentes económicos sepan percibir en estas cosas sus relaciones ideales.

Desde entonces se constituye todo un lenguaje propio del capitalismo, lenguaje que integra y universaliza sus significaciones. De esta forma se dirá que la mercancía posee un valor, que el oro debe ser atesorado, que el capital reporta un interés, que el salario retribuye el trabajo... Estas expresiones se relacionan con una experiencia incesantemente renovada y se verifican continuamente en la práctica usual del capitalismo. En este sentido se puede considerar al lenguaje capitalista y las significaciones que contiene, como un reflejo de las relaciones de producción; pero esta expresión no puede ser interpretada como la indicación de una dualidad en la que la actividad sería imputada a los procesos materiales y la pasividad al sujeto consciente. El fundamento de este análisis es desde luego la práctica social en lo que ella es de inmediatamente detentora de un sentido y es realizada por agentes conscientes. No solamente el sujeto económico es insertado en una práctica sino que él proyecta sobre su acto y, por ejemplo, sobre las mercancías que produce o que cambia, un conjunto de significaciones: hace de la cosa un valor, del oro un símbolo, y esta transmutación de los objetos en lenguaje participa directamente en su actividad.

Se constata, desde estas primeras páginas de *El Capital,* una cierta divergencia, a partir de unas preguntas comparables, entre el *Sistema de las contradicciones* y la obra de Marx. La cuestión que se propone es desde luego la de un sistema socio-económico entendido como una totalidad formal y dialéctica: en el *Sistema de las contradicciones,* como en la *Crítica de la economía política,* el principio es desvelar, por encima de la complejidad y de la apariencia de los fenómenos parciales, las leyes de un sistema cuyos términos están, según las expresiones de Proudhon, en rela-

11. *Ibid.*, libr. I, t. I, p. 114

ción lógica de unidad y de contradicción. Y se demostrará que esta lógica de las contradicciones se inscribe en un devenir que lleva en sí mismo la necesidad de su destrucción. Pero la realización de este objetivo se despliega en sentidos divergentes. Para Proudhon, la crítica del sistema capitalista no obstaculiza la búsqueda, en el desorden de una sociedad alienada, de los elementos constitutivos de la sociedad «real»: será posible percibir en la necesidad de ciertas dialécticas, como en las indicaciones incompletas de los economistas, los fragmentos de una razón social velada por las contradicciones de un sistema provisional. Marx rechaza absolutamente un recurso tal y acusa a Proudhon de volver a introducir aquí las pretensiones de un racionalismo para descubrir un orden eterno e intemporal [12]. Esta es una vía cerrada, únicamente quedará por preguntarse sobre la lógica del sistema socio-económico, por desvelar sus contradicciones y, en particular, por medir la extrema distancia que separa la realidad social de sus apariencias [13]. Y desde entonces se abre un campo de investigación que Proudhon no había estado en condiciones de proponer rigurosamente: el estudio de los lenguajes, de los modos de conocimiento y de las ilusiones propias al sistema capitalista en su ligazón necesaria con el modo social de producción. Marx se proporcionaba de esta forma la posibilidad de volver a pensar las ideologías a nivel de su inserción en la acción cotidiana y de desvelar su conexión necesaria con la práctica capitalista: las ideologías no serán únicamente el falso saber del cual sería necesario denunciar su ilusión por la vehemencia de la crítica, sino los lenguajes particulares de los cuales es necesario efectuar su explicación sociológica. Además, la práctica capitalista no podrá, incluso provisionalmente, ser vilipendiada como una práctica inmoral o aberrante: deberá pensarse en su propia lógica y en sus significaciones conscientes, la práctica no siendo en modo alguno únicamente producción sino acción intencional penetrada de ambiciones y de expectativas propias del sistema.

El Capital propone así, paralelamente a una crítica del sistema económico, una sociología del conocimiento capitalista, una sociología del lenguaje que es explicativa de las ilusiones y de los desconocimientos. Y es uno de los principios de este análisis el demostrar que todos los conceptos del vocabulario capitalista: mercancía, valor, capital, interés, son términos falsos, ilusorios, cuya crítica debe aportar su desmistificación. Todas las expresiones que parecen más evidentes a la conciencia de los agentes económicos (la riqueza es una acumulación de mercancías; el trabajo es retribuido por el salario; el capital reporta un interés) son expresiones míticas que no evocan más que la apariencia de la actividad económica ocultando su realidad. El lenguaje capitalista es el lenguaje de las apariencias del capitalismo.

12. A P. V. Annenkov, 28 de diciembre de 1846, Gallimard, Pléyade, p. 1447.
13. «Por otra parte, toda ciencia sería superflua si la apariencia y la esencia de las cosas se confundieran», *Capital,* libr. III, t. VIII, p. 196.

La ilusión comienza en el dato elemental del capitalismo, la mercancía. El capitalismo se anuncia a la conciencia de los participantes como una acumulación de mercancías, es decir de objetos inmediatamente dotados de un valor en las relaciones del cambio. La mercancía tiene un valor, tiene un precio y se cambia por otras mercancías según leyes objetivas. En la práctica, esta posesión del valor por una mercancía no es problema más que por su variabilidad en el seno de la competencia. Pero, precisamente, esta percepción no descubre en absoluto la verdad. La percepción de la mercancía como soporte de un valor indefinido cambiable, oculta la esencia del valor que consiste en ser, como se sabe, un producto de un cierto trabajo real, de un cierto tiempo de trabajo consagrado a la fabricación del objeto. De esta forma desaparece, en la noción de mercancía como en el dinero, la misma esencia del producto humano y la relación social que ha hecho posible su producción. La ilusión es llevada a su colmo en la formación de los intereses ya que en esta representación propia del capitalismo, ocurre que el dinero engendra dinero, que el capital se crea a sí mismo y mágicamente el valor. Se sabe que en realidad la formación del interés no es más que un caso de la creación de la plusvalía que únicamente se obtiene, como había enseñado Proudhon, por un acaparamiento del trabajo del obrero. Pero esta realidad está completamente oculta. El capitalista que combate en las dificultades de la competencia para mantener su beneficio, es necesariamente conducido a considerar la plusvalía únicamente como una parte de sus precios de venta. Preocupado únicamente en producir y acumular la plusvalía, es necesariamente inducido a negar la significación social de su extorsión reduciéndola a una simple cantidad de valor. Atribuirá el crecimiento de sus beneficios a su ingeniosidad particular o a los azares favorables de la competencia. Desde entonces, la realidad se oculta, se invierte, «todo aparece al revés» [14]: lo inesencial, la oscilación de los precios según la coyuntura, aparece como lo esencial, mientras que lo esencial, el modo social de producción de la plusvalía, se niega en la apariencia.

De esta forma la explotación se enmascara; es ignorada, no por negligencia sino más bien en razón de la práctica en sí misma y por los modos de conocimiento que le son inherentes. El asalariado mismo, al recibir una retribución por un tiempo de trabajo que ha vendido, es impulsado a creer que el salario retribuye efectivamente su trabajo. No ve inmediatamente que no es su trabajo lo que se paga sino únicamente su fuerza de trabajo. E incluso, si puede suponer que no recibe lo debido, no puede percibir el momento en que cesa de trabajar para la obtención del salario y comienza a fabricar la plusvalía; aunque real, un tal límite no podría ser el objeto de una experiencia directa.

14. *Ibid.*, libr. III, t. VI, p. 223.

Estas observaciones no contradicen los análisis proudhonianos y la explicación de las ilusiones es desde luego buscada en la estructura de las relaciones sociales según el modelo de la crítica proudhoniana que relacionaba las ilusiones y los mitos a la desigualdad social. Pero, al relacionar rigurosamente el lenguaje económico con un modo de producción particular, Marx se propone cuestionar todos los conceptos y repensar las categorías económicas en su historicidad. Esta radicalidad aclara las críticas que Marx debería formular contra el *Sistema de las contradicciones.* Tal como hemos demostrado es inexacto, como pretende Marx, que Proudhon haya propuesto *a priori* la universalidad de las categorías económicas y sustituido las búsquedas empíricas por una deducción lógica de los conceptos; pero es exacto, por el contrario, que Proudhon ha negado, y su evolución posterior lo confirma, la posibilidad de superar radicalmente ciertos tipos de dialéctica que tienen a sus ojos una cierta universalidad, por lo menos en su formalidad [15].

Sin embargo, si Marx articula mucho más rigurosamente el lenguaje y la imaginación de una clase a su práctica económica, niega explícitamente que esta práctica material sea la exclusiva determinante de las formas de conciencia y va a encontrarse de nuevo, en el reconocimiento de esta indeterminación, con las observaciones de Proudhon. Así como hemos visto con respecto a las clases sociales, su definición no se agota, como lo demuestra el método utilizado en las obras históricas, en el nivel del análisis económico. Cuando se trata, efectivamente, de explicar y de describir la acción política de una clase, interesa volver a pensar los diversos modos de conciencia de las clases presentes y de hacer aparecer la eventual inadecuación entre la práctica económica y las creencias colectivas. Implicados en la acción política, los diferentes miembros de una clase social perciben su situación, la interpretan, adquieren una opinión común sobre sus intereses, sus principios y sobre las amenazas que les rodean. Y es precisamente, en cierta medida, porque perciben o creen percibir esta amenaza, este interés, que actúan de una manera determinada. En absoluto es por negligencia o por un resto de intelectualismo caduco por lo que Marx usa este tipo de explicación y reconoce una determinación de la acción por la conciencia o el conocimiento, si no más bien porque el análisis histórico impone pensar la acción colectiva en su intencionalidad, acción que se desarrolla en medio de una situación compleja y que apunta conscientemente a unos fines. En este modo de interrogar, Marx va a encontrar las preocupaciones de Proudhon sobre la importancia de los conocimientos colectivos contrariamente a las formulaciones reductoras del «materialismo histórico».

Contrariamente a los principios de un materialismo económico que no investigaría las causas más que a un nivel de relaciones de producción,

15. En este sentido la crítica económica de Proudhon es menos radical, o menos revolucionaria que la crítica marxista.

Marx se propone, en sus obras históricas, volver a pensar los comportamientos de una clase a partir de los modos de conocimiento políticos que le son propios. Para explicar la elección que hicieron los campesinos franceses en diciembre de 1851 cuando votaron masivamente por Luis Bonaparte, interesa captar, esencialmente, esta psicología particular, esta psicología colectiva propia del campesino parcelario. Es necesario comprender de qué forma las familias aisladas, sin división del trabajo y sin relaciones recíprocas, perciben las otras clases sociales. Es necesario comprender cómo perciben los hombres desorganizados el poder político y cómo tienden a proporcionarse un señor absoluto, un poder ilimitado que decidirá en su lugar y en su favor. Pero además, no se podrá comprender esta elección política, tan contraria a sus intereses, más que reflexionando sobre esta imaginación colectiva, esta creencia irracional que induce a los campesinos franceses de 1850 a creer que un héroe que lleva el nombre de Napoleón le devolverá su antigua seguridad y los esplendores del período imperial [16].

Este ejemplo no es, en forma alguna, excepcional: ya se trate de una clase más clarividente o de una clase mistificada por su pasado, es necesario pensar todas las dimensiones del «entendimiento» colectivo. Es posible, en efecto, hablar de un «entendimiento burgués» [17], de una «conciencia» propia a los diferentes miembros de una clase. Se podrán descubrir las contradicciones en el seno de estas formas de conciencia, descubrir el advenimiento de nuevas tomas de conciencia, que sustituyen a las antiguas [18], y se sabe que la revolución debería llegar también de una nueva forma de conocimiento proletario. Pero estas modalidades del conocimiento político no pueden ser confundidas con una conciencia de clase ni atribuidas a la conciencia que una clase podría tomar de sí misma: efectivamente, se constituyen anteriormente a una toma de conciencia unificada referida al ser de la clase. Los campesinos franceses que votaron masivamente por Luis Bonaparte no formaban, en modo alguno, una clase consciente y el recíproco aislamiento en el que se mantenían sus condiciones de existencia les impedía precisamente tener acceso a esta conciencia. Sin embargo, tuvieron una concepción idéntica de sus intereses y una misma reacción política frente a ciertas elecciones que se les proponían. Además, las actitudes de la pequeña burguesía parisina no deberán ser relacionadas con una conciencia de sí ya que esta clase no puede, en forma alguna, llegar a ello. Puede ser, pues, que se constituya un conocimiento político en una clase o en un grupo sin que se difunda una conciencia de clase, como también es posible que estos dos modos de conocimiento se confundan, lo cual debería ser el caso del proletariado revolucionario.

16. «La tradición histórica ha originado en el espíritu de los labradores franceses la creencia milagrosa de que un hombre con el nombre de Napoleón les devolvería todo su esplendor», *Le 18 brumaire,* p. 105.

17. *La guerre civile en France,* Ed. Sociales, 1953, p. 63.

18. «Bajo la República parlamentaria, la conciencia moderna de los labradores franceses entra en conflicto con su conciencia tradicional», *Le 18 brumaire,* p. 106.

Sin embargo, la expresión «conocimiento político» sólo conviene aquí parcialmente pues estas actitudes y estas interpretaciones que Marx atribuye a las clases no son esencialmente conocimientos sino, más profundamente, reacciones espontáneas, percepciones donde los elementos afectivos tienen una parte esencial. La actitud política colectiva no se constituye a partir de una ciencia o de un saber objetivo sino a partir de las necesidades y de las experiencias complejas de los individuos ligados a una situación idéntica. El campesino parcelario, el obrero explotado, el capitalista, hacen la experiencia de una situación particular y tienen, en el seno de esta experiencia concreta, reacciones primarias que es posible designar provisionalmente con el término de «instinto». De esta forma existe, salido de la práctica obrera y de la experiencia de la explotación, «un instinto seguro de los trabajadores» [19] que ofrece una resistencia espontánea a las teorías falsamente obreras. Este saber confuso, saber de opinión, precede a la justificación teórica, organizada, y esta confusión inicial puede retardar eventualmente la lúcida toma de conciencia.

A este nivel, las actitudes políticas de las clases son mucho más efectivas que teóricas. Según las situaciones en que se aventuren, la clase, el grupo, el partido pueden esperar, temer, experimentar sentimientos de terror, simpatía o entusiasmo. En el curso de la Revolución de 1848 en París, se ve a la burguesía trastornada por sentimientos de miedo frente a las amenazas que hacen pesar sobre ella los movimientos populares [20], y vivir una pasión dominante, «el fanatismo del orden» [21]. En cuanto al proletariado parisino, espera, sueña, se embriaga con las perspectivas de futuro que se abren ante él [22]. Estas actitudes pasionales pueden, en un período histórico donde los grupos están aventurados en unos cambios rápidos, formarse, desarrollarse, tender a un punto culminante; el entusiasmo extático puede ser, durante un cierto período, el estado permanente de una sociedad, luego las pasiones se apaciguan y dejan la sociedad en un clima de enfermedad y de incertidumbre [23].

Estas observaciones interesan a la descripción histórica pues demuestran que el conocimiento político, y por lo tanto la acción política, está en relación de inadecuación con la realidad socio-económica y ello permitirá dar cuenta de estas contradicciones. Si las condiciones económicas deter-

19. A KUGELMAN, *Lettres a Kugelman,* 9 de noviembre de 1866, p. 61. Cf. también *Le 18 brumaire,* p. 41.

20. «El pánico burgués...», *Les luttes de classes,* pp. 115-116.

21. *Le 18 brumaire,* p. 86.

22. «El proletariado parisino se embriaga todavía con las grandiosas perspectivas que se realizaban ante él, y se complacía en graves discusiones sobre los problemas sociales», *ibíd.,* p. 19.

23. «Las revoluciones burguesas como las del siglo XVIII, se precipitan rápidamente de éxito en éxito, sus efectos dramáticos se superan, los hombres y las cosas parecen ser tomadas en destellos de diamantes, el entusiasmo estático es el estado permanente de la sociedad, pero tienen una duración corta. Rápidamente, alcanzan su punto culminante, y una gran enfermedad se apodera de la sociedad», *Le 18 brumaire,* p. 16.

minan necesariamente las actitudes políticas, sería necesario esperar a que las clases asuman constantemente y sin desfallecer el papel asignado por su situación en la economía. Sería necesario prever que el proletariado tuviera incesantemente una actitud crítica y de oposición radical a la burguesía, y que el pequeño burgués, inducido por el movimiento industrial a incorporarse al proletariado tuviera una actitud de desconfianza respecto a una burguesía industrial que amenaza su existencia. Desde luego, éste no es precisamente el caso. En la Francia de 1850 los papeles históricos están exactamente desplazados: el pequeño burgués piensa y actúa como debería actuar el burgués industrial, el obrero piensa y actúa como debería actuar el pequeño burgués; en cuanto al papel normal del obrero, papel que estaría de acuerdo con la práctica y los intereses proletarios, nadie lo asume [24]. Sin duda las condiciones económicas intervienen en esta inversión de papeles y Marx recuerda a este respecto el débil desarrollo de la industria francesa comparado al de Inglaterra. Pero esta situación no puede explicar que el obrero parisino pueda tomar, ni siquiera provisionalmente, una actitud de pequeño burgués. Desde luego, es necesario que otros elementos intervengan y no se puede ignorar su eficacia histórica.

Es necesario, pues, reconocer, como ampliamente lo había hecho Proudhon, la importancia de los conocimientos políticos, de los recuerdos y de los prejuicios, su autonomía relativa ya que no están inmediatamente determinados por los conflictos económicos, y sus funciones en la dinámica social. Desde luego en estos términos Marx subraya la autonomía relativa de las formas de conciencia, afirmando que una tradición puede «pesar» sobre la acción política y constituir una de las condiciones concretas de la acción [25] e incluso admitiendo que un Imperio puede estar fundado sobre la complicidad de prejuicios e ideas fijas [26].

Esta importancia del lenguaje y de las formas del pensamiento se descubre en el mismo seno de la práctica económica: se sabe que las operaciones de cambios se fundamentan según normas y que un lenguaje particular le es inmanente. Pero este vocabulario es inmediatamente práctico y el capitalista regula su acción según los conceptos de beneficio, salario, interés que informan su percepción de la economía. El beneficio, preocupación central del capitalista, es también repetido y mantenido por la «idea» que se hace y por la interpretación que existe de ello [27]. La representación intelectual del sistema participa en su sostenimiento y es por

24. «En Francia, el pequeño burgués hace lo que, normalmente, debería hacer el burgués industrial; el obrero hace lo que, normalmente, sería la tarea del pequeño burgués y la tarea del obrero, ¿quién la cumple? — Nadie...», *Les luttes de classes,* p. 90.

25. «Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen arbitrariamente, en las condiciones elegidas por ellos, sino en las condiciones directamente dadas y heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas tiene un gran peso sobre el cerebro de los vivientes», *Le 18 brumaire,* p. 113.

26. *Ibid.,* p. 105.

27. *Capital,* libr. III, t. VI, p. 322.

esto por lo que el economista vulgar que no hace más que repetir los vocablos del capitalismo y volver a nombrar las apariencias del sistema le aporta simultáneamente una defensa. También existe un «espíritu capitalista» [28] omnipresente en la práctica que es, desde luego, una realidad social que puede desbordar el área capitalista y aplicarse a los dominios que, en realidad, le son exteriores. En una nación donde la actividad capitalista no ocupa toda la producción, donde los centros de producción agrícola subsisten en forma distinta, el espíritu mercantil penetra, sin embargo, estos sectores y se suponen también cambios, salarios y beneficios, incluso cuando no existen [29]. El espíritu del capitalismo llega a «hechizar» a los campesinos, imponiéndoles una mentalidad particular incluso cuando ellos están fuera del régimen capitalista y de sus beneficios [30]. No será sorprendente, pues, que en el curso de la acumulación primitiva la Reforma protestante, que se encuentra en relación de conveniencia con el espíritu del capitalismo, haya favorecido directamente la instauración de este modo de producción [31].

En la acción política, Marx insiste muy particularmente sobre la importancia del pasado, las tradiciones y las representaciones ancestrales, hasta hacer una ley histórica de la impotencia de los movimientos revolucionarios para deshacerse de su pasado [32]. Las primeras páginas de *El 18 brumario* son características de esta extrema atención aportada por Marx al contenido de la imaginación colectiva. No subraya aquí ni las condiciones económicas de la sociedad francesa ni las relaciones de fuerza de las clases sociales, sino únicamente el contenido de los lenguajes políticos, de las «fraseologías» por las cuales los revolucionarios organizaron su acción. Expone entonces dos tipos de funciones desempeñadas por las ilusiones políticas: en el caso de la Revolución de 1789, la «fraseología romana» desempeña la doble función de exaltar las luchas del presente y de sustraer al conocimiento de los revolucionarios el sentido estricto de sus objetivos [33]. La imaginación colectiva desempeña entonces un papel positivo dando a los hombres las pasiones necesarias para la realización de su tarea histórica. Por el contrario, en el caso de la revolución de febrero, el peso de los recuerdos colectivos viene a dificultar la acción revolucionaria y desvía a las clases sociales a afrontar los verdaderos problemas. Los franceses fueron particularmente, y como Proudhon lo había subrayado también, víctimas del mito napoleónico [34].

28. *Ibíd.,* libr. I, t. III, p. 162.
29. *Histoire des doctrines économiques,* COSTES, t. II, p. 209.
30. *Les luttes de classes,* Ed. Sociales, 1967, p. 140.
31. *Capital,* libr. I, t. III, pp. 161-163.
32. Un pueblo revolucionario «se deja siempre dominar por las ilusiones del pasado...», *Œuvres politiques,* COSTES, t. VII, p. 103.
33. *Le 18 brumaire,* Ed. Sociales, 1963, p. 14.
34. «Los franceses, en tanto que ellos hicieron su revolución, no pueden desembarazarse de los recuerdos napoleónicos, como lo ha probado la elección del 10 de diciembre», *ibíd.,* p. 15.

Estas funciones históricas de los mitos políticos, su eficacia, son particularmente visibles cuando estos modos de conocimiento son totalmente ilusorios y directamente contrarios a los intereses materiales de las clases. Es posible entonces que los «prejuicios», las ilusiones, sean la causa inmediata de una acción o de una ausencia de acción dañina para los intereses objetivos y estén en desacuerdo con las realidades económicas. Dos clases sociales pueden tener intereses objetivamente comunes, encontrarse ante una lucha común a emprender, y permanecer sin embargo separadas y hostiles únicamente en razón de prejuicios desprovistos de fundamentos [35]. Únicamente en la imaginación estas clases están en situación de conflicto y sin embargo es esta imaginación la trama vivida de su historia. Así se verá toda la realidad política de un imperio fundado sólo sobre la persistencia de un fantasma: la estabilidad del Imperio austríaco solamente se asegura en la ceguera de las diferentes provincias que falsamente creen que no podrían obtener su libertad más que por el sacrificio de la independencia de los otros pueblos [36]. El Imperio de Napoleón III se funda únicamente en el encuentro de dos sueños: el sueño de los campesinos franceses y «la idea fija del emperador» [37]. Es decir, también, que los cambios políticos pueden resultar de la muerte de una ilusión; un partido puede desaparecer, un poder, un Imperio pueden hundirse por el solo hecho de que una mistificación se disipe y que un «encanto» se rompa [38]. Estas observaciones justifican suficientemente los esfuerzos desplegados para combatir las ilusiones y para difundir en las masas un nuevo conocimiento político.

Así pues no se podría, en este punto, oponer a Proudhon y Marx, atribuir a Proudhon el reconocimiento de la importancia histórica de las teorías y de los mitos, y por ejemplo su insistencia del papel de «prejuicio gubernamental», y atribuir a Marx la negación de estas funciones. Más válidamente se puede hacer aparecer una oposición en el mismo seno de los escritos de Marx entre las obras de juventud y las obras históricas por una parte, *La ideología alemana* y *El Capital* por otra. La metodología propuesta en *La ideología alemana* invita a no reconocer en la realidad más que los fundamentos materiales de una sociedad y a abandonar las ideologías en una superestructura sin eficacia histórica [39], mientras que los escritos históricos renuevan las observaciones de las obras de juventud sobre la extrema importancia de las creencias y de los diferentes modos

35. «Lo que separa al labrador del proletario, no es pues sus intereses reales, son prejuicios ilusorios», *La guerre civile en France,* Ed. Sociales, 1953, p. 219.

36. «The secret of the duration of the Austrian Empire is no other than the provincial egotism which blinds each people with the illusion that they can conquer their liberty at the sacrifice of their fellow-peoples independence», *The Eastern Question,* p. 342.

37. «La idea fija del sobrino se realiza porque corresponde a la idea fija de la clase más numerosa de la población francesa», *Le 18 brumaire,* p. 105.

38. *Ibid.,* p. 48.

39. *Idéologie allemande,* Ed. Sociales, 1965, 1.ª Parte, p. 26.

de conciencia colectiva. En el momento en que Marx interroga a los acontecimientos históricos en su complejidad, encuentra los análisis proudhonianos sobre las funciones de las ideologías y sobre la necesidad, para la revolución social, de deshacerse de todas las ilusiones [40]. Marx y Proudhon han introducido, efectivamente, en la totalidad social una dicotomía comparable que distingue una realidad situada en las relaciones sociales y las relaciones de producción, y un mundo ilusorio y artificial situado en las creencias y en los mitos. Cualesquiera que sean los extremos divergentes en los análisis particulares, ven en este movimiento histórico que conduce al advenimiento del socialismo un movimiento paralelo de desaparición de los engaños y de los mitos El advenimiento del socialismo será a la vez el fin de las alienaciones y la muerte de las ilusiones, el acceso a la práctica de la verdad social.

Se comprende de esta forma que Marx no haya cesado de aprobar la denuncia proudhoniana de la alienación religiosa [41]. No sólo porque la crítica de la religión debía servir, para él como para Proudhon, de modelo epistemológico para la crítica social, sino también porque Proudhon insistía sobre las funciones sociales desempeñadas por la religión en la sociedad capitalista. La crítica proudhoniana expresada en *De la justicia* desarrolla, en efecto, las indicaciones contenidas en las obras de juventud de Marx y hace aparecer sobre este punto una identidad de métodos y de conclusiones: la religión se denuncia en su esencia y en su práctica como un agente de corrrupción y de conservadurismo social [42]. La creación de un universo fantástico que hace extraño para el hombre lo que es humano, despoja al individuo del sentido de su dignidad personal [43], consolida la opresión social sacralizándola y obtiene de esta forma la sumisión necesaria para la explotación [44]. Si Marx debía omitir estos análisis en sus obras de madurez no era en modo alguno para negar su importancia ya que la destrucción de las ilusiones permanecía como una acción indispensable para la emancipación social.

2. Sistema y realidad social

Así pues no se podrá imputar a Marx un desconocimiento de los factores ideológicos y no es a este nivel del análisis sociológico donde se podrían oponer radicalmente Proudhon y Marx. Pero la oposición vuelve a

40. «La revolución social no puede empezar consigo misma antes de haber liquidado completamente toda superstición respecto al pasado», *Le 18 brumaire,* pp. 15-16.

41. A. J. B. von Schweitzer (*Social-Demokrat*), 24 de enero de 1865, *Œuvres,* Gallimard, Bibl. de la Pléyade, 1963, t. I, p. 1468.

42. *La sainte famille,* Costes, *Œuvres phil.,* t. III, p. 58.

43. *Annales franco-allemandes, ibíd.,* t. V, p. 196.

44. Estos hombres «que no se sienten hombres, eligen a sus amos como una raza de esclavos o de caballos», «sumisos, devotos y obedientes», constituyen un grupo «de animales políticos», *ibíd.*

surgir sobre el plano mucho más general de la teorización de lo social y de la concepción de los tipos sociales. Es desde luego sobre este punto donde van a aparecer las divergencias más agudas y a oponerse a las ambigüedades de Proudhon el rigor del método marxista.

Volviendo a la problemática saint-simoniana del primado de la actividad industrial, las formulaciones metodológicas de *La ideología alemana* habían designado en la producción material la práctica determinante, distinguiendo en la totalidad social los niveles de lo fundamental y de lo ilusorio, e introducido una relación de determinación entre el uno y el otro. Sin duda, esta distinción ontológica no se seguirá hasta su término y se encontrará particularmente cuestionada en las obras históricas al ser descrita la acción de las clases en el conjunto de sus condiciones. Por lo menos se mantendrá el principio epistemológico de una prevalencia de la estructura socio-económica, no porque dé cuenta de la totalidad de los fenómenos sino porque define los tipos particulares de determinaciones [45]. La tipología de las sociedades históricas deberá tomar pues como único criterio el modo de producción, es decir, como ya lo hemos demostrado nosotros, no la organización técnica de la producción sino la estructura social que organiza la actividad de producción. La comunidad primitiva, el modo de producción oriental, el capitalismo no se definen más que por la organización de su producción, como estructuras sociales diferentes que se esclarecerán en particular por las relaciones históricas de la propiedad.

Frente a este rigor metodológico, la teorización proudhoniana del sistema social parece singularmente vacilante y la crítica de Marx hace aparecer claramente las ambigüedades de un pensamiento en el que parecen sucederse formulaciones contradictorias. La crítica de la propiedad y de las alienaciones, el principio de la inesencialidad de lo político, del primado de lo económico, parecen repetir las reglas de la metodología marxista, pero la referencia constante a la «Justicia» como regla normativa de la acción y a la universalidad del derecho parecen, por el contrario, contradecirlas y volver a introducir este intelectualismo en el cual Marx veía un vestigio del pensamiento místico [46].

No se pueden negar, efectivamente, las dudas de Proudhon y su incapacidad para usar un vocabulario constante y rigurosamente definido. Sin embargo, las críticas de Marx que hacen del proudhonismo un resurgimiento del idealismo, atañen más a las ambigüedades de un pensamiento que a su verdadero contenido y dejan escapar la originalidad de una tentativa que un movimiento crítico, ansioso de repudiar la conciencia filosófica, no podía captar. El esfuerzo de Proudhon no consistió en sustituir las contradicciones empíricas por un devenir lógico, sino más bien en descubrir la lógica propia a una organización social, a partir de la intuición de que lo social oculta una necesidad particular y una lógica específica. En

45. *Capital,* libr. I, t. I, p. 93, nota.
46. Recordamos por tanto que Marx defendía a Proudhon de la sospecha de misticismo en *La sainte famille,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. II, p. 50.

esta perspectiva, el problema de la determinación de la totalidad social por uno de sus niveles deja de constituir la cuestión primordial. Un sistema social no será definido únicamente por la referencia a su modo de producción, si no, más generalmente, a su organización social y sobre los tres registros de lo económico, lo político y lo intelectual. El sistema desigualitario del capitalismo será pensado en su lógica, en su «idea», es decir, su organización fundamental simultáneamente reproducida en la apropiación capitalista, en el despotismo político y en su alienación religiosa. Interesará entonces demostrar cómo estos tres subsistemas se articulan analógicamente y se sostienen recíprocamente para llegar a consecuencias similares.

Si Marx proseguía su problemática dedicándose al estudio de las contradicciones económicas consideradas como determinantes de la evolución, Proudhon proseguía su propia interpretación de lo social dedicando su obra más importante a la crítica de la religión. No porque la religión constituya en la sociedad de régimen de propiedad el factor predominante, sino por la homología de las estructuras que permiten encontrar la totalidad de la organización social, es lícito formular una crítica general del capitalismo por el sesgo de una crítica de su religión.

Esta divergencia fundamental debía manifestarse en las respuestas que Marx y Proudhon iban a dar al problema de la conciencia de clase en el proletariado.

3. Proletariado y conciencia de clase

Para Marx como para Proudhon, la llegada de las clases obreras a la conciencia de sí mismas no puede ser considerada como un simple fenómeno de difusión ideológica. La particularidad histórica de esta innovación no puede residir únicamente en la eficacia social ya que las formaciones intelectuales, incluso engañosas, comportan también una eficacia sobre la cohesión de los grupos y sobre su acción. La conciencia de las clases obreras no marcaría únicamente el acceso a la acción política de una clase explotada sino más bien la llegada a la práctica de la verdad y de la razón social. Para Marx como para Proudhon, efectivamente, toda la historia pasada no ha sido más que la historia de las alienaciones, alienaciones que se profundizan y dramatizan en el capitalismo, y ninguna conciencia íntegra de la verdad social podría acontecer en una sociedad profundamente alienada. El fin de las alienaciones económicas marcaría simultáneamente el fin de las ilusiones políticas y de las mistificaciones religiosas, y, en la acción revolucionaria consciente, como en la vitalidad de la sociedad reconciliada, se operaría, por primera vez en la historia, la unidad de la teoría y de la práctica.

E igualmente es esencial a la acción de emancipación que las clases obreras estén en posesión de una teoría revolucionaria o, en el vocabulario

de Proudhon, que ellas afirmen su «idea». Como asegura Proudhon en 1864, sólo las clases obreras pueden ser revolucionarias pero no lo son más que potencialmente por su situación económica: no lo serán, efectivamente, hasta que no hayan desarrollado «la idea obrera» y hayan deducido su práctica de esta teorización [47]. Las clases obreras tienen la fuerza del número pero no serán políticamente actuantes más que en la medida de que sean conscientes de sí mismas y detentoras de un saber social revolucionario [48].

Pero estas preocupaciones semejantes van a conducir, en realidad, a conclusiones divergentes, tanto sobre el contenido de esta teorización como sobre las modalidades de su enraizamiento en las clases obreras. Incluso antes de haber definido, en *La ideología alemana,* este método saint-simoniano que debía fundar las conclusiones revolucionarias, Marx había relacionado rigurosamente el desarrollo de la conciencia de clase a la profundización de las contradicciones económicas. Mientras Proudhon sólo había trazado, en 1840, el proceso de la apropiación privada, Marx había reunido, desde 1845, en una relación de necesidad la toma de conciencia revolucionaria a la extensión de la miseria [49]. Y, aunque el análisis de las contradicciones económicas no hubiera sido todavía emprendido, se encontraban recogidas las grandes líneas de la problemática concerniente a la conciencia de la clase revolucionaria. Desde esta época el motor del devenir social se encontraba situado en la contradicción económica, el proletariado era designado como la única clase capaz de oponer una contestación radical a causa de la prueba radical de la desposesión [50] y, además, se había sugerido que el contenido de esta conciencia se apoyaba esencialmente sobre el devenir económico percibido en su necesidad dialéctica. Estas indicaciones iban, sin embargo, a dar lugar a dos interpretaciones sucesivas.

Los escritos anteriores a 1848 sugieren la necesidad de una génesis del pensamiento revolucionario en el seno del proletariado. Según ciertas fórmulas provisionales, el movimiento histórico que origina el proletariado originaría al mismo tiempo y sin ruptura de continuidad un proletariado consciente de su alienación y sublevado contra sus condiciones inhumanas. La misión histórica estaría dada en el hecho de la evolución y la conciencia de esta misión implicada en la necesidad del devenir. La finalidad de este desarrollo estaría impuesta, en alguna forma, en su contenido al proletario y, entonces, el paso de la experiencia a la conciencia no com-

47. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 90.

48. «Existe un elemento de éxito que este partido posee: tiene el número, pero el número no pesa en la balanza si no va unido por la asociación y guiado por el saber», *Adresse inaugurale,* 1864, Movimiento socialista, 29 de marzo de 1902, p. 587. «Tanto tiempo como tú seas número y fuerza, sin idea, no serás nada», *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 71.

49. El movimiento económico «produce el proletariado en tanto que proletariado, la miseria consciente de su miseria moral y física, el embrutecimiento consciente de su embrutecimiento, y por esta razón, prueba de suprimirse él mismo», *La sainte famille,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. II, p. 61.

50. *Contribution à la critique de la philosophie du droit, ibíd.,* t. I, p. 105.

fórmulas provisionales, el movimiento histórico que origina el proletariado no sería exactamente creador de una conciencia sino únicamente estaría obligado a descubrir lo que es [51]. Sin duda se precisará, contra Proudhon, que esta conciencia revolucionaria no puede operarse más que a través de una sucesión de experiencias activas, de proyectos y de fracasos a través de los cuales la clase social llega a la unidad y a la existencia política [52]. Falta, no obstante, que la relación entre la extensión del proletariado y la toma de conciencia sea una relación de necesidad, debiéndose concluir que a un cierto grado de desarrollo del sistema capitalista debería corresponder un cierto nivel de conciencia y que a un sistema capitalista altamente desarrollado debería corresponder un nivel de conciencia elevada.

Estas afirmaciones iban a ser explícitamente replanteadas después de 1848. La experiencia de la Revolución de Febrero había demostrado, efectivamente, de qué forma la conciencia de clase podía atravesar las complejas fluctuaciones según los momentos y depender de factores exteriores a las condiciones económicas [53]. Marx constatará entonces, contrariamente al principio determinista según el cual el proletariado del capitalismo más avanzado debería ser el más consciente, que el proletariado francés puede ser, en ciertos momentos de la historia, más consciente de su misión que el proletariado inglés: añadirá incluso que el proletariado inglés es totalmente inconsciente de esta misión y está totalmente falto de perspectivas revolucionarias [54]. Y los análisis de *El Capital* confirman esta posibilidad al demostrar la ausencia de correlación necesaria entre el acrecentamiento de la miseria y la violencia de la revuelta.

Pero estos decaimientos del proletariado harán sensible la importancia práctica del saber científico. Ya que, efectivamente, la trama del desarrollo reside en primer lugar en las contradicciones económicas y que la dialéctica de la historia puede ser el objeto de un saber, corresponderá a la investigación teórica desvelar el sentido y la necesidad de la revolución. Esta ciencia de la historia, ciencia de la sociedad en sus contradicciones y en su desarrollo, tendrá como tarea el hacer conscientes los mecanismos de la explotación y los conflictos de clase que son sus fundamentos, pero también demostrar cuál debe ser la práctica política [55]. Este acto de crea-

51. «No se trata de saber lo que tal o cual proletario, o incluso el proletariado entero, se propone momentáneamente como meta. Se trata de saber lo que el proletariado es y lo que históricamente debe hacer conforme a su ser. Su meta y su acción histórica le son trazados, de forma tangible e irrevocable, en su propia situación de existencia, como en toda la organización de la sociedad burguesa actual», *La sainte famille, ibíd.*, t. II, p. 63.

52. *Misère de la philosophie,* COSTES, p. 209.

53. *Les luttes de classes,* Ed. Sociales, 1967, p. 98.

54. «Los ingleses tienen toda la materia necesaria para la revolución social. Lo que les falta, es el espíritu generalizador y la pasión revolucionaria», *Circulaire du Conseill General de l'A.I.T.,* enero 1870; *Marx a Kugelman,* 28 de marzo de 1870, p. 140.

55. Por ejemplo, respecto a las relaciones entre la sociedad y el Estado. «Sólo la ciencia puede responder a esta cuestión», *Critique du programmes de Gotha,* p. 34.

ción, en lo que tiene de científico, no se confía a los movimientos obreros [56] sino al sabio que prolonga, en cierto modo, los conocimientos acumulados durante el período burgués. Extremadamente, y aunque no sea más que una dirección parcial del pensamiento de Marx, se podría convenir en que el acto de creación del socialismo científico, innovación históricamente decisiva, sería la obra de un solo espíritu.

Estas diferentes orientaciones del pensamiento de Marx hacen aparecer mejor la originalidad de Proudhon sobre este aspecto. Si Marx espera esencialmente del hundimiento del sistema económico que dé origen a la racionalidad social, Proudhon no percibe una necesidad absoluta entre el hundimiento del sistema de contradicciones y la llegada de la sociedad socializada. Y no es cierto que la clase explotada sea necesariamente consciente de las verdaderas formas socialistas ya que ciertas tendencias que le son inherentes podrían inducirla a la docilidad de la masa.

Desde entonces, el problema de la conciencia de clase va a plantearse de forma completamente diferente y a revestir una importancia más decisiva todavía que en la problemática marxista. La sociedad mutualista no se relaciona a la sociedad capitalista por una relación dialéctica de negación y no encuentra su principio en la trama de una historia necesaria. Sin duda, Proudhon esboza en 1846 una tal interpretación, pero la vuelve a plantear con precisión en sus obras posteriores, consciente de su desacuerdo con el evolucionismo dialéctico. Efectivamente, la sociedad mutualista no sería solamente la negación de la sociedad desigual sino una sociedad radicalmente nueva instituyéndose sobre una inversión de todos los sistemas anteriormente conocidos. El socialismo sería menos el punto resultante de un encadenamiento necesario que la inversión de todos los regímenes anteriores, ya que estuvieron fundados sobre la desigualdad y sobre la autoridad, mientras que la sociedad anarquista eliminará todos los poderes exteriores y situará la única soberanía en la espontaneidad de la vida económica. El principio de esta sociedad nueva no se deduce, pues, de la lógica histórica: sale de otro sitio, es decir, de las clases obreras en tanto que clases distintas, autónomas y detentoras de una «idea», que es la suya. Y entonces el proyecto revolucionario y la conciencia de clase se convierte, de alguna forma, más importantes todavía y más decisivos que en la perspectiva marxista, y la intervención de las clases obreras más creadora. Efectivamente, si la conciencia de clase es esencialmente para Marx conciencia de la situación de clase en el sistema capitalista, la conciencia de clase es, para Proudhon, conciencia de la autonomía de la clase. Y la *Idea* es menos una deducción histórica que una innovación inmediatamente práctica que brota de la clase en tanto que clase «separada» y ya productora [57]. Desde entonces será necesario decir y repetir incesantemente las

56. «Las tentativas científicas de revolucionar una ciencia no pueden en modo alguno ser verdaderamente asequibles a la masa», *Lettres a Kugelman,* 28 de diciembre de 1862, p. 41.

57. *Capacité politique des classes ouvrières,* cap. II, pp. 93-101.

grandes líneas de esta idea ya que ella no se constata sino que se crea y que esta creación se hace progresivamente y no sin obstáculos.

La última obra de Proudhon responde mucho más claramente que sus trabajos anteriores al problema del origen de la idea obrera. Proudhon insiste entonces sobre el hecho de que la teoría obrera no llega del exterior a las clases obreras, por ejemplo, de los escritores de las clases burguesas, si no únicamente de la espontaneidad obrera [58]. Sin duda, la cuestión social no fue expuesta por primera vez por los obreros, lo fue por los pensadores surgidos de las clases favorecidas [59], pero las clases obreras formulan su sistema social sin obedecer a un dueño y lo desarrollan según su propia voluntad. Efectivamente, la idea mutualista no podrá ser comprendida como una representación intelectual, es esencialmente una modalidad de la práctica, un conjunto de «manifestaciones espontáneas» y de «actos reflexivos» de los cuales únicamente son capaces los productores [60].

Tampoco, ni Marx ni Proudhon han propuesto una teoría acabada y sistemática de la conciencia revolucionaria, si no sobre todo han sugerido dos tipos diferentes de dificultades que conciernen a la espontaneidad de las clases obreras. Al postular la existencia de una dialéctica histórica y la posibilidad de un conocimiento científico de este desarrollo, Marx justifica las pretensiones de un saber científico al corregir los errores de la espontaneidad y al «guiar» la acción de las masas. En esta medida no descartaba totalmente la hipótesis de un partido concebido como un centro de dirección de las clases obreras y depositario de un saber que estaría encargado de manifestar. Ésta no era sin embargo más que una dirección provisional de su pensamiento como lo demuestran las tesis desarrolladas en la *Guerra civil en Francia* que vuelve a los acentos proudhonianos sobre la espontaneidad de las clases productoras. Cualesquiera que sean estas dudas, prevalecía que únicamente la acción y en particular la acción revolucionaria puede superar las contradicciones provisionales de la teorización y de la práctica.

Además, si la hipótesis de un partido dirigente y autoritario es radicalmente excluida en la perspectiva proudhoniana, no se lo sustituye por una justificación sistemática de la espontaneidad obrera. Se sabe, efectivamente, cómo el proletariado es amenazado por las presiones externas y por sus propias debilidades a conservar su docilidad en un régimen capitalista o comunista. La conclusión no es pues que toda manifestación obrera es una manifestación revolucionaria, sino más bien que el proletariado no se hace revolucionario más que en el momento en que él se organiza espontáneamente y crea, por sí mismo, nuevas relaciones económicas. Entonces, es únicamente en la práctica razonada, en la anarquía positiva, donde el proletariado se hará revolucionario y formulará su «idea».

58. *Ibíd.*, p. 119.
59. *Ibíd.*, p. 105.
60. *Ibíd.*, p. 104.

Capítulo Sexto

SOCIOLOGÍA DE LAS REVOLUCIONES Y PRÁCTICA REVOLUCIONARIA

Cualquiera que sea la profundidad de sus divergencias, Saint-Simon, Proudhon y Marx se han esforzado por demostrar y anunciar la inminencia de una ruptura histórica entre dos tipos de organización social radicalmente distintos. Del sistema teológico-feudal a la sociedad industrial, del sistema de la propiedad a la anarquía positiva, del modo de producción capitalista al socialismo, se realizaría un cambio histórico por una mutación decisiva de los fundamentos, de las estructuras sociales. Este cambio, aunque necesario y ampliamente preparado por el devenir o las contradicciones de la antigua sociedad, exigiría la intervención activa de una nueva clase social: la clase de los industriales, las clases obreras, el proletariado. Cualesquiera que sean la incoherencia y la debilidad de un régimen incapaz de sobrevivirse a sí mismo y de resistir la sublevación de la clase conquistadora, es indispensable que esta clase se organice, tome la iniciativa de una tarea de destrucción, antes de sustituir definitivamente a la antigua sociedad. Es necesario que la clase de los productores, clase dominada por la necesidad del sistema, haga intervenir en la historia y por su propio movimiento, un acto decisivo, una revolución destructora del pasado e instauradora de la sociedad industrial o de la sociedad socialista.

Desde entonces van a plantearse dos cuestiones esenciales: la de las condiciones de posibilidad de una acción revolucionaria, y la del contenido y de los objetivos inmediatos de esta acción.

En la perspectiva de Saint-Simon, la organización de las clases de los industriales en clase actuante encuentra sus condiciones de posibilidad en la misma naturaleza de esta clase ya que ella es precisamente la clase productora y tiende espontáneamente a unificarse en la actividad industrial.

La clase industrial está ya en poder de las fuerzas sociales predominantes, guarda en su propia actividad las condiciones de la verdadera organización social, y su elevación a la dirección de la sociedad industrial no hará más que confirmar su tendencia espontánea. El papel del teórico es precisamente el de ayudar a la clase de los productores a tomar conciencia de sí misma [1]. Para Marx y Proudhon, por el contrario, la clase que está llamada a realizar el acto de destrucción y de edificación es precisamente aquella a la cual el régimen capitalista obstaculiza toda autonomía en el seno de su funcionamiento. Será necesario especificar de qué forma y a partir de qué experiencias una clase dominada, excluida de la sociedad burguesa, podrá constituirse en clase política y negar su subordinación. Será necesario observar con atención las crisis revolucionarias, la Revolución de 1848, por ejemplo, para sacar una lección y distinguir en qué condiciones una clase, poderosa por el número pero provisionalmente dominada, puede pretender convertirse en el todo de la sociedad [2].

Proudhon y Marx se proponen, por otra parte, responder al problema del contenido del acto revolucionario: en tanto que la crítica social no es únicamente un conocimiento teórico sino una reflexión sobre la emancipación social, debe participar en la obra revolucionaria por la elucidación de los medios y de los fines. Los llamamientos a la unión política de todos los proletarios y la organización inmediata de las fuerzas económicas serán dadas como fórmulas prácticas pero también como conclusiones de una investigación teórica. Y desde entonces, será necesario precisar sobre qué objeto de conocimiento toman apoyo estas conclusiones y qué concepción de la acción comportan. Si se fundan sobre un conocimiento científico de una historia necesaria, si es verdad, como repetirán ciertas fórmulas del *Manifiesto* y de *El Capital,* que la llegada al poder del proletariado es tan cierta como el hundimiento del modo de producción capitalista, ¿no será necesario reducir el acto revolucionario a una prueba de fuerza provisional destinada a liberar una necesidad? Si la historia se desarrolla en una dialéctica necesaria, ¿la revolución no constituirá el punto resultante de una necesidad antes que una acción social instauradora de nuevas fórmulas de libertad? Las respuestas dadas a estas cuestiones comportan a la vez la concepción de la acción social y la concepción del sistema social. Si la acción social puede ser el objeto de una ciencia exhaustiva, si ella se instaura por la simple negación del sistema social, podrá pretenderse un saber acabado y proporcionar leyes rigurosamente necesarias. Por lo mismo que la acción será conocible y previsible, la ciencia podrá dominar su objeto, justificar el principio del determinismo histórico y erigirse en ciencia del desarrollo de las formaciones históricas. Si por el contrario, el acto social comporta una irracionalidad, una contingencia insuperable, si puede ser por sí mismo una creación que aporta a la historia formas imprevi-

1. *L'industrie, Œuvres,* vol. XIX, p. 151.
2. *Capacité politique des classes ouvrières,* p. 99.

sibles, será necesario reconocer los límites del saber, lo inacabado de la ciencia correlativa a la creatividad social.

Se estaría tentado de hacer aparecer entre Proudhon y Marx una clara línea divisoria entre la teoría de la espontaneidad social y una teoría de la necesidad sincrónica y diacrónica. Se retendría de Proudhon su teoría de la espontaneidad proletaria y su llamamiento a la organización anarquista e inmediata de las fuerzas económicas para subrayar en su pensamiento su concepción creacionista de la acción social. Se retendría de Marx su teoría de las estructuras determinantes y sus fórmulas lapidarias sobre la ineludibilidad de los procesos históricos para subrayar en su pensamiento una concepción determinista de la acción. Desde luego, las observaciones que nosotros hemos hecho precedentemente sobre las estructuras económicas, sobre las modalidades de la acción colectiva, incitan a dudar de una tal oposición y a buscar la complejidad de convergencias y de divergencias en el seno de una problemática común. Ya se trate de las posibilidades revolucionarias del proletariado, del estudio de las revoluciones o de los modelos a proponer de clases obreras, las teorías de Proudhon y de Marx no cesan de corresponderse a través de su complejidad y de sus sucesivas inflexiones.

1. De las contradicciones económicas a la revolución

Desde 1843, Marx traduce en términos de necesidad histórica esta «imposibilidad» que Proudhon había atribuido al régimen de la propiedad de mantenerse. En fórmulas proféticas, y antes de haber reunido los elementos que darán validez científica a esta intuición, Marx establece una relación de necesidad entre el desarrollo económico del capitalismo y su hundimiento en una revolución proletaria. Desde esta época se encuentra afirmado el carácter de fatalidad de este desarrollo [3], afirmación que no será cuestionada pero que no dejará de tener distintas interpretaciones.

Cuando Marx describe, en 1844, el avance del proletariado alemán hacia la revolución social [4], sintetiza a grandes rasgos la necesidad del desarrollo económico y los determinismos psicosociológicos del proletariado, pero si la evolución catastrófica del capitalismo es considerada evidente, se pone el acento en la necesidad y la especificidad de la sublevación proletaria. A medida que la industria se desarrollará en Alemania de la misma forma como se ha desarrollado en otros lugares, creará una miseria parecida a la que conocen los países más industrializados. Necesariamente se constituirá una clase que será y que no podrá ser más que revolucionaria. Rechazado de la sociedad y rechazado simultáneamente de las condiciones

3. «El destino moderno, la revolución», *Œuvres politiques,* Costes, t. III, p. 53.
4. *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.*

de humanidad, el proletariado no hará, al proclamar la disolución del orden social existente, más que enunciar su propio secreto ya que él es en sí mismo la disolución efectiva de este orden social [5]. Además, este movimiento de emancipación del proletariado será necesariamente un movimiento radical ya que el proletariado, no teniendo un interés particular que defender no se emancipará en modo alguno en nombre de una clase particular sino en nombre del propio hombre. Los *Manuscritos de 1844* confirman este análisis al situar la necesidad de la revolución en el carácter extremo de la alienación del trabajo. Desposeído de toda propiedad y haciendo, hasta pasar hambre, la experiencia concreta de la desposesión, el proletariado no puede más que levantarse contra un orden social que le niega la posibilidad de existir humana y socialmente. Las diferentes formas de alienación, alienación del obrero por relación a su trabajo, por relación a su producto y a su propio ser social, comportarán necesariamente una oposición radical del ser humano dirigida hacia la reconquista de la totalidad de sí mismo. De esta forma, los escritos de este período, al confiar la obra revolucionaria a la sublevación del proletariado, sitúan esencialmente la necesidad de la revolución en el ser socio-económico del proletariado.

Los principios metodológicos enunciados en *La ideología alemana* que imponen interrogar los fundamentos económicos de la sociedad comportan un desplazamiento del lugar de las necesidades. En adelante será en el ahondamiento de las contradicciones socio-económicas, en el conflicto entre el desarrollo de las fuerzas productoras y la resistencia de las relaciones sociales de la producción, donde será necesario encontrar la ley de una revolución. La revolución deberá pensarse, no como la obra espontánea de una clase alienada, sino como el resultado de una contradicción científicamente observable. Es esto lo que simboliza el rechazo del término de alienación repleto de implicaciones filosóficas y antropológicas: únicamente en el desarrollo del poder social, escapado del control de los hombres, se descubrirá el desarrollo necesario de la revolución. Los análisis de *El Capital* ilustrarán este método y demostrarán de qué forma, de la manufactura a la fábrica, se prosigue esta exteriorización de las «fuerzas colectivas»; entonces se encontrarán demostradas estas fórmulas del *Manifiesto comunista* que subrayarán la necesidad y la rapidez del desarrollo de las fuerzas productoras en el capitalismo y la incapacidad de la burguesía para dominarlo. Desde entonces la revolución sería menos la obra de las clases alienadas que el resultado incontrolado de las contradicciones económicas. En esta hipótesis Marx puede considerar la reabsorción del acto revolucionario en una evolución económica: en el caso en que se prosiguiera la expropiación de un número cada vez más considerable de los productores y la acumulación de los medios de producción en un número cada vez más reducido de

5. «Cuando el proletariado anuncia la disolución del orden social actual, no hace más que anunciar el secreto de su propia existencia, pues constituye en sí mismo la disolución efectiva de este orden social», *ibíd.*, COSTES, *Œuvres phil.*, t. I, p. 106.

propietarios, ¿el acto revolucionario no sería un simple desplazamiento formal de títulos de propiedad a la colectividad? [6] Simultáneamente, y por lo mismo que las leyes de desarrollo o las tendencias del capitalismo están determinadas, la revolución reviste un carácter de ineludibilidad y, en las últimas páginas del Libro Primero, Marx puede comparar la ineludibilidad del hundimiento del capitalismo a los determinismos que se manifiestan en las ciencias físicas [7].

Sin embargo, si, de las obras de juventud a *El Capital,* se opera un desplazamiento de lugar de las necesidades, estos dos tipos de análisis tienden a insistir sobre la necesidad más que sobre el acto revolucionario. Concebida de esta forma, la revolución parece recibir su contenido y su ley de una situación social o de una contradicción objetiva y peligra perder todo carácter de acción histórica, de iniciativa tomada por una clase social creadora. Las obras de juventud hacen desde luego de la revolución la sublevación de una clase oprimida pero para evidenciar sus predeterminaciones: los caracteres sociales de la alienación predeterminarían las fórmulas y los objetivos de la revolución. La situación económica del proletariado que se confunde con su propio ser contendría todos los elementos y todos los objetivos de la revolución. Siendo ya, por sus condiciones y su modo de existencia, la negación dialéctica de la sociedad burguesa, el proletariado no podrá levantarse sin atacar a las propias bases de esta sociedad, sin atacar el orden social en su totalidad. Al no participar en modo alguno en los privilegios de la sociedad burguesa y en la apropiación, no podría reivindicar ninguna de las formas de la sociedad burguesa y sería necesariamente inducido a romper todas las estructuras materiales e ideológicas del capitalismo [8]. Es decir, que la revolución no sería más que la expresión y la manifestación de la esencia social del proletariado. Ser negativo, realización concreta de la negatividad, el proletariado sería ya, de por sí, el momento negador y la revolución no sería pues más que la prosecución de este trabajo de lo negativo que realiza ya, por su propia existencia. También Marx tiende, durante este período, a omitir las modalidades particulares de la revolución, sus dificultades y sus caracteres dramáticos; la revolución tiende a aparecer como una evolución necesaria y natural a partir de una condición de hecho. El problema de una dirección ideológica del movimiento, las dificultades planteadas por la urgencia de un partido dirigente no son abordadas como si la actualización dramática de una revolución pudiera no constituir más que un accidente en el seno de un desarrollo predeterminado y previsible.

La oposición generalmente establecida entre las obras de juventud y *El Capital* podemos sustituirla, sobre este punto, por la oposición entre los escritos de juventud y *El Capital* por una parte, y los escritos políticos

6. *Capital,* libr. I. t. III, p. 68

7. «La producción capitalista engendra en sí misma su propia negación con la fatalidad que preside las metamorfosis de la naturaleza», *ibíd.,* libr. I, t. III, p. 205

8. *La sainte famille,* COSTES, *Œuvres phil.,* t. II, pp. 60-61.

e históricos por otra, donde van a reflexionarse las características específicas de la acción revolucionaria. Al extremo de esta búsqueda se inscribirá la interpretación casi libertaria de la Comuna de París. Y en la medida en que se subrayará la dramática incertidumbre del acto revolucionario, se encontrarán distinguidas formas sucesivas de acción obrera y cuestionada la certidumbre del paso de las luchas económicas a las luchas políticas.

Este problema se encuentra precisamente planteado en la polémica dirigida contra Proudhon donde se le reprocha a éste el haber reducido el proceso revolucionario a una necesidad dialéctica que llega sin la acción de las clases obreras. Marx piensa entonces en términos de creación progresiva el paso de las contradicciones económicas a las luchas revolucionarias e introduce la experiencia de las huelgas y la constitución de las coaliciones como otras tantas mediaciones indispensables para las luchas políticas y como experiencias que, por un proceso acumulativo, permitirían la llegada de la contestación radical. Entonces habrá lugar para distinguir como momentos que conducen a la revolución, a las huelgas generales que originan coaliciones, a los sindicatos que subsisten por encima de los conflictos inmediatos, a la generalización de las luchas en lucha de clases, al conflicto político y al fin a la revolución social. Sin duda, sería erróneo aislar completamente estos momentos, convirtiéndolos en etapas distintas: la intención de Marx es demostrar que estas fases están en continuidad y que cada una se funda sobre la precedente continuándola; pero la distinción de estos términos no puede ser eludida, ella hace posible los estancamientos del desarrollo en un cierto estadio, y, por ejemplo, la ausencia del paso de la lucha sindical a la lucha revolucionaria. Simultáneamente, el acento va a situarse sobre la importancia de las luchas, de los combates, de las tentativas obreras cuya acumulación conducirá a la colisión social. Al tiempo que los escritos anteriores que hacían de la negatividad proletaria el resultado necesario de un desarrollo, y de la revolución un desarrollo de esta negación, la crítica proudhoniana del combate político induce a Marx a acentuar la importancia de las tentativas de conflicto.

Como lo confirma *El Capital,* las luchas obreras esporádicas, y en particular las huelgas, deben ser tenidas por fenómenos espontáneos ligados al antagonismo económico. Ya que está en la necesidad del sistema capitalista tender siempre hacia una explotación mayor de la fuerza de trabajo y por lo tanto amenazar la propia existencia de esta fuerza, el proletario se encuentra implicado en una actitud de resistencia contra la amenaza de la cual es víctima. Se constatará particularmente en la fijación de la jornada de trabajo cuando al derecho del capital se opondrá, por la fuerza, el derecho del trabajo[9]. Pero en su respuesta al escepticismo de Proudhon sobre la eficacia de la huelga, Marx insiste menos sobre la espontaneidad o sobre la importancia de la huelga que sobre su importancia en la orga-

9. *Capital,* libr. I, t. I, p. 231.

nización de los obreros. Ella no constituye únicamente una respuesta necesaria a las presiones del capital, sino una experiencia en la que los obreros van a modificar sus relaciones y a crear las condiciones de las nuevas formas de acción. En la huelga, los obreros se asocian, coordinan su oposición, superan sus decisiones, emprenden una actividad unificada de resistencia contra los capitalistas [10]. Si la huelga no es más que una lucha económica de defensa, también es, no obstante, una acción en la que ya se esboza una lucha de clases.

Su importancia aparece en el hecho de que ella va a hacer posible la creación de una organización obrera con un nuevo modelo: la coalición o el sindicato. Como lo indica con algunas palabras la crítica dirigida contra Proudhon, la experiencia de la huelga y de los conflictos conduce a la creación de la coalición y a su sostenimiento por encima de las luchas parciales. Por la experiencia de los conflictos, los obreros crean la coalición y descubren que el sostenimiento de su asociación es más importante que la simple defensa de sus salarios [11]. Es entonces cuando Marx introduce la distinción entre las dos modalidades de ser de una clase: antes de que se coordinen las luchas, la clase obrera existe en sí misma como ya existe para el capitalista, pero no existe todavía para sí misma. Es en la lucha y por la acumulación de las acciones que la masa se convierte en clase y se constituye en clase consciente de sí [12]. Los combates, las derrotas, las tentativas de organización constituirían las mediaciones históricas por las cuales las masas obreras cortarían su divisionismo, llegarían a la conciencia y crearían, de esta forma, su ser de clase.

Será necesario percibir aquí un cambio cualitativo esencial, marcado en particular por la creación de las asociaciones obreras; la creación de estas organizaciones marcará un acontecimiento, un momento, en la historia de un movimiento obrero y el punto de partida de una nueva forma de lucha. Marx pone aquí el acento sobre la acción obrera y sobre la importancia de la organización espontánea del proletariado: sin duda, la creación del sindicato es una respuesta necesaria a la presión del capital, pero también es una empresa autónoma de las clases obreras, una respuesta consciente y completamente confiada a la creatividad de las clases dominadas [13].

Y desde entonces, aunque Marx critica vigorosamente el escepticismo proudhoniano sobre la eficacia política de las huelgas, encuentra aquí el espíritu de Proudhon y su teoría de una revolución inmediatamente económica. En efecto, en el curso de su polémica contra Proudhon y en el *Manifiesto comunista,* Marx describe el paso de la huelga a la lucha revo-

10. *Misère de la philosophie,* COSTES, p. 208.
11. «Frente al capitalismo siempre reunido, el sostenimiento de la asociación se convierte en más necesario que el del salario», *ibíd.*
12. «En la lucha, de la cual hemos señalado varias fases, esta masa se reúne, se constituye en clase para ella misma», *ibíd.,* p. 209.
13. «Los proletarios efectúan ante nuestros ojos su organización como clase», *Misère de la philosophie,* COSTES, p. 209.

lucionaria como un desarrollo espontáneo y continuo; de la huelga nacerán las coaliciones y las asociaciones obreras; estas asociaciones experimentarán por sí mismas una lucha de clase y se transformará en lucha política [14]. Un mismo movimiento espontáneo llevaría a la clase obrera de los conflictos parciales a la lucha política, unificando estos diferentes momentos que son las huelgas, las asociaciones, la lucha de clases y la revolución. En particular, sería necesario conceder que, en esta descripción de la dinámica proletaria, las asociaciones o sindicatos son necesariamente revolucionarios y espontáneamente inducidos, por el desarrollo autónomo de su experiencia, a transformar su combate, inicialmente limitado a la defensa de sus intereses profesionales, en una lucha social radical. Se sabe que Marx renunciaría posteriormente, o por lo menos aportaría reservas, a esta teoría de la espontaneidad obrera. No deja, sin embargo, de ser una dirección de su pensamiento, explícita en su obras de juventud, cuestionada en las obras de madurez, reemprendida y justificada de nuevo en la apología de la Comuna. Y en esta vía, en el preciso momento en que Marx critica la indiferencia de Proudhon por las luchas económicas parciales, da con el mismo espíritu del proudhonismo y la confianza en la espontaneidad de la acción económica. Aunque los medios propuestos sean diferentes, el proceso de la revolución estaría indicado y su dinámica esencialmente situada en la práctica de las clases obreras en cuanto que toma como objeto la resolución de sus problemas económicos. Así pues, no se excluye, en Marx, que los momentos de emancipación obrera sean pensados unitariamente y que la organización sindical, en tanto que práctica autónoma, sea considerada como la verdadera «escuela del socialismo» [15] por oposición a la organización política. En la medida en que Marx tiende a investir la práctica económica de todas las potencialidades revolucionarias y a establecer una perfecta continuidad entre la espontaneidad obrera y el resultado revolucionario, encuentra la verdadera inspiración proudhoniana y su confianza únicamente en la práctica organizadora de las clases obreras.

Ésta no es, sin embargo, más que una dirección del pensamiento de Marx y su puesta en causa por la crítica de la práctica sindical permite tomar el punto de ruptura entre la teoría proudhoniana y la teoría marxista de la revolución. En efecto, Marx va a constatar después de 1848, y en contra de sus anteriores afirmaciones, que las organizaciones sindicales espontáneas no conducen necesariamente a la lucha revolucionaria, sostiene, por el contrario, que las tensiones económicas inducirán a las organi-

14. «Toda lucha de clase es una lucha política», *Manifeste,* COSTES, 1953, p. 74.
15. «...jamás los sindicatos deben estar relacionados a una asociación política o encontrarse bajo su dependencia si quieren cumplir su tarea; hacerlo, es comportar un golpe mortal. Los sindicatos son las escuelas del socialismo», *Declaration* a J. Hamann, Volksstaat, 27 noviembre 1869; M. RUBEL, *Pages choisies pour une éthique socialiste,* París, M. Rivière, 1948, p. 229. Recordamos que es difícil argüir sobre este texto ya que no ha salido de la mano de Marx.

zaciones sindicales a operar esta transformación, pero constata, varias veces, que amplias organizaciones obreras orientan su acción únicamente hacia las reivindicaciones económicas y se desvían de luchas políticas radicales. Se verá, en el caso de las *trade-unions,* convertirse la organización obrera en un obstáculo para la emancipación obrera y transformarse en un instrumento puesto en las manos de jefes estipendiados y de las clases poseedoras [16]. Lejos de transformarse el sindicato por sí mismo en centro de resistencia contra el capital, se convierte en un centro de acción que puede hacer, ya sea un uso juicioso de su poder, ya sea, por el contrario, debilitar su energía [17].

Es forzoso, pues, rechazar las fórmulas del *Manifiesto comunista* e incluso aquellas que había usado contra Proudhon, según las cuales las coaliciones obreras conducen por sí mismas a una lucha de clase revolucionaria. Este movimiento puramente económico en el que los obreros luchan para el mejoramiento de sus condiciones de existencia y el movimiento político en el que la clase obrera hace valer sus intereses bajo una forma general, será necesario mantener una distinción que designe dos momentos diferenciados [18]. Pero esta distinción designará simultáneamente la posibilidad de un desfallecimiento ya que no es seguro que se efectúe la transición entre el movimiento económico de las luchas esporádicas y el movimiento político revolucionario.

Tocamos de esta forma una diferenciación cierta entre la concepción proudhoniana de la revolución y la concepción marxista. Habrá lugar, efectivamente, para insistir sobre esta oposición tradicional que hace de Proudhon el teórico de una acción obrera directa a través de la toma de las fuerzas económicas y de Marx el teórico de una acción política organizada en un partido. Sin embargo, antes de pararse sobre esta oposición táctica, interesa subrayar que estas divergencias responden a un mismo problema y a una misma inquietud concerniente a las posibilidades revolucionarias del proletariado. Estas dos vías divergentes, la una que incita a una gestión directa y exhorta a los obreros a que desconfíen de las ilusiones políticas, la otra que llama a la unión política de los obreros, res-

16. «En razón del período de corrupción comenzado a partir de 1848, la clase obrera inglesa ha sido apresada poco a poco por una desmoralización cada vez más profunda, y ha llegado finalmente a ser un simple apéndice del "gran partido liberal", es decir, del partido de sus propios *opresores* capitalistas. La dirección de la clase obrera inglesa ha pasado enteramente a las manos de los jefes venales de las Trade Unions y de los agitadores profesionales», A. W. Liebknecht, 11 de febrero de 1878, Archiv. *Marx-Engels,* t. VI, p. 383.

17. «Los sindicatos actúan útilmente en tanto que centros de resistencia a las usurpaciones del capital. Faltan en parte a su principio cuando hacen un empleo poco juicioso de su poder. Faltan enteramente a su principio cuando se limitan a una guerra de escaramuzas contra los efectos del régimen existente...», *Salaire, prix et profit* (1865), Ed. Sociales, 1952, p. 114.

18. A. F. Bolte, 23 noviembre 1871, *Karl Marx-Fr. Engels, Ausgewährte Briefe, Ring-Verlag,* Zürich, 1934, p. 261

ponden, una y otra, a una misma conciencia de los obstáculos internos que las clases obreras encuentran en un movimiento de emancipación.

Si Marx podía, en sus obras de juventud, prestar al proletariado una dinámica necesariamente revolucionaria, era por no retener más que la simplicidad de un movimiento dialéctico que hacía del proletario la negación activa del capitalismo. En tanto que, por el contrario, hacía hincapié, en particular en *El Capital,* sobre la situación real de las clases obreras, debía subrayar sus debilidades, los obstáculos externos e internos que encontrarían, y examinar entonces el recurso de la acción política no como la vía necesaria, sino más bien como un medio indispensable, como un remedio contra los debilitamientos. Interesaría entonces precisar lo que significa, en el espíritu de Marx, el recurso a la acción política por las clases obreras y las razones exactas de este recurso. La oposición entre la concepción proudhoniana, anarquista e inmediatamente económica, y la concepción marxista de la revolución, no puede ser reducida a la dicotomía de la acción económica y de la acción política. La crítica marxista de la ilusión política advierte suficientemente las dificultades y los peligros de este recurso a lo político y la necesidad de formular su crítica. Entonces la oposición entre Proudhon y Marx sobre este punto se esclarecerá a través de la concepción marxista de la acción política proletaria. Si, efectivamente, el movimiento político no es más que la amplificación de las luchas económicas, no habrá entre Proudhon y Marx más que una querella de palabras ya que Proudhon no ha cesado de insistir sobre el necesario desarrollo de las luchas económicas hacia su unificación. Y, por lo mismo, si el recurso a lo político no es más que un remedio provisional, un paliativo a los eventuales debilitamientos y que debería borrarse, desaparecer, a partir del éxito de la empresa revolucionaria, la querella no consistirá más que sobre los medios a utilizar, sobre la táctica a emplear para llegar a un mismo fin, es decir, la eliminación de lo político y la desaparición del Estado. Por el contrario, si la acción política debe ser reconocida en su especificidad, si es a la vez autónoma con relación al movimiento económico e indispensable al éxito de la emancipación proletaria, la oposición entre Marx y Proudhon deberá ser subrayada y mantenida en este punto, ya que Proudhon no ha cesado de advertir desconfianza al recurso a la acción política diferenciada.

Es ante todo en la experiencia de las revoluciones, y en particular en la experiencia de las revoluciones de 1848, donde se argumentarán estas teorías de la acción revolucionaria.

2. Necesidad y contingencia en las revoluciones

Las dificultades planteadas por el recurso a lo político no se plantearían si la historia tuviera la simplicidad y la necesidad que aluden el *Manifiesto* y *El Capital.* Si la historia no fuera más que el enfrentamiento

de clases o si no fuera más que el resultado de la contradicción de las fuerzas productoras y de las relaciones de producción, sería enteramente inteligible a nivel de las contradicciones socio-económicas, y la acción política no sería más que una ilusión o una mistificación. No sería posible comprender la acción política en su especificidad sino, por el contrario, sería necesario reducirla a sus fundamentos reales y denunciar sus ilusiones. La historia artificial de lo político debería ser reducida a la historia real contenida en las contradicciones socio-económicas.

Desde luego, Marx recurre a esta explicación reductora en los trabajos históricos consagrados al estudio de las revoluciones. No procede entonces ni de lo abstracto a lo concreto, ni de lo económico a lo político, ni del sistema al acontecimiento, sino que aborda directamente la descripción de los grupos sociales en oposición, el relato de las acciones realizadas, de los proyectos, de las decisiones, de las actitudes políticas, de los sentimientos colectivos y de las pasiones. La revolución no se reduce a lo epifenoménico de una contradicción estructural sino más bien está captada en sí misma y en su particularidad histórica como el encuentro violento y dramático de los grupos sociales en conflicto, como una lucha emprendida por los grupos y las clases en su situación original. El punto de partida del análisis no es aquí la estructura socio-económica inconsciente, sino los grupos sociales presentes en tanto que fuerzas activas y que persiguen objetivos adaptados o desadaptados a sus necesidades reales. De esta forma, abordando el relato de la Revolución de 1848 en París, Marx no recuerda ninguna de las determinantes económicas de la coyuntura, sino que dibuja en primer lugar el cuadro de los grupos sociales que van a ser los actores del drama, clases, partidos e individuos particulares, como Proudhon lo había hecho al principio de la *Revolución social demostrada*[19]. Sin duda Marx hace una obra de historiador, o incluso de periodista, y no de economista, pero nada indica que hubiera renegado aquí de las conclusiones de *El Capital*. La posibilidad de introducir otro método distinto parece impuesta por la especificidad del objeto a estudiar, la revolución, que no es el efecto de una realidad exterior a ella misma, sino más bien un acontecimiento particular, una obra compleja de los grupos y de los individuos.

La discontinuidad entre el funcionamiento de las estructuras y el enfrentamiento de los grupos va a manifestarse en principio en el hecho de que los grupos en oposición no corresponden término a término a las fuerzas económicas reales. Se verá, por ejemplo, que las clases excluidas de las contradicciones económicas y objetivamente impotentes se convertirán en los árbitros de la situación y los fundamentos del poder político. También es posible, en una coyuntura particular, que la acción de los partidos sea más decisiva que la de las clases, pero se constatará que la fuerza de los partidos no corresponde necesariamente a la fuerza de las clases: una clase numerosa podrá no ser representada en un partido y una clase

19. *La Révolution sociale demostrée,* pp. 123-128.

numéricamente débil podrá constituir un partido poderoso. Desde entonces no podrá limitarse a la descripción de las clases y será necesario describir la acción de los grupos profesionales, como el ejército o la magistratura, e ideológicos como el clero o los intelectuales. Ni el ejército ni el clero ni los intelectuales constituyen propiamente hablando una clase [20] y, sin embargo, estos grupos tendrán actitudes políticas particulares e intervendrán en la coyuntura revolucionaria según sus propios medios. Será conveniente subrayar también la acción de los individuos particulares y se verá cómo las empresas de un jefe político modifican de forma decisiva una coyuntura compleja.

Este desplazamiento de nivel del análisis entraña una modificación del campo de relaciones observadas. Ya que la revolución es una totalidad de acciones, el encuentro dramático de las acciones dirigidas por los diferentes grupos, no interesa considerar de nuevo la estructura socio-económica que organiza el sistema social por encima de la conciencia de los grupos, sino que interesa tener como objeto las clases o los individuos en la realidad de sus intenciones, de sus actitudes y de sus voluntades. En el momento de la gesta revolucionaria, un grupo revolucionario apunta a un conjunto de objetivos políticos, ya sea como clase activa, como el proletariado, ya sea como agregado de grupos parciales con una psicología común, como los campesinos. Esta orientación de la intencionalidad política es tanto más esencial, cuanto que no está necesariamente en relación de identidad con la situación real de la clase y con sus intereses. Toda clase defiende sus intereses pero en realidad no hace más que defender lo que ella toma, con razón o sin razón, por sus intereses. Y en la medida en que la clase lleva una lucha puramente política, tiende a ignorar los verdaderos motivos de su acción. Los revolucionarios de 1789 que se escudaban en el vocabulario y en la imaginación de la República romana no realizaron sus intereses más que a través de la máscara y de la mentira de una ideología verbosa [21]; en cuanto a los campesinos franceses que llevaron al poder a Luis Bonaparte, no defienden en modo alguno sus intereses sino que actúan en función de una mitología y son víctimas de sus «propias ilusiones» [22]. No sólo la revolución no es el simple conflicto de las fuerzas productoras y de las relaciones sociales, sino que ni siquiera es el conflicto de los intereses ya que los intereses son ignorados. Es la lucha compleja donde lo real es desconocido, donde lo irreal y la mitología se hacen realidad, donde se enfrentan no los poderes objetivos sino agentes que son a la vez reales y ficticios, es decir, las clases conscientes.

El objeto de Marx es demostrar en su crítica de la Revolución de febrero que todas las clases han vivido esta revolución bajo la forma de un desconocimiento de sí. Los proletarios han actuado como debían haber actuado los pequeños burgueses, y los pequeños burgueses han realizado

20. Sin embargo, Marx usa la expresión «clases ideológicas».
21. *Le 18 brumaire,* Ed. Sociales, 1963, p. 14.
22. *Ibíd.,* p. 106.

la tarea de la burguesía, ignorando cada uno, así, sus propios intereses y su propia realidad [23]. Denunciar esta inadecuación es la obra de la crítica revolucionaria que participa de la desmistificación necesaria a la acción futura. Pero en tanto que el historiador se atiende a la explicación de la acción presente, debe considerar este desconocimiento como positivo y como la forma misma de la acción colectiva. No se dedicará solamente a denunciar el peso de la imaginación colectiva sino también a dar cuenta de ella y hacerla comprender: será necesario demostrar cómo una clase puede vivir una ilusión u organizar su acción según una fraseología sin relación con la realidad. Además, será necesario captar cómo un grupo social percibe a otro grupo, cómo una cierta conciencia del otro desvía los objetivos y el contenido de la acción.

En el mismo sentido, no bastará describir la fuerza real de una clase y después sus ideologías, será necesario también volver a crear el clima pasional de la acción. Las clases actúan con una energía más o menos viva, se relajan o se exaltan, vacilan o esperan. La descripción de la acción revolucionaria deberá tener también en cuenta estas pasiones colectivas, estos sentimientos de miedo o de entusiasmo que atraviesan las clases y llevan a la docilidad o a la acción [24]. Marx es inducido aquí a esbozar una psicosociología de la acción política donde el acto es reflexionado en toda su complejidad y examinado como totalidad existencial.

Este método de observación histórica no implica en forma alguna el rechazo de las explicaciones socio-económicas de las que *El Capital* es el modelo: el método histórico se sitúa en otro nivel de realidad correspondiente a la especificidad de la acción política revolucionaria. Ocurre efectivamente que la práctica política no es aquí el efecto de una contradicción económica que le daría completa cuenta: se despliega en una situación total, situación económica, ideológica, nacional, siempre particular. Marx se propone, en sus obras históricas, no explicar el enfrentamiento de las causas económicas, sino describir la situación total en la que las clases van a actuar, situación donde las relaciones de producción no serán las únicas determinantes. La dimensión general de esta situación es desde luego, en el régimen de producción capitalista, la explotación de las clases obreras por el capital, pero no es ni la maduración ni el crecimiento de este antagonismo lo que provoca directamente el origen de la acción revolucionaria. La Comuna de París, primera revolución auténticamente proletaria, no fue provocada por una exasperación de la tensión económica, sino más bien por un conflicto militar y por la amenaza del ejército prusiano [25]. La Revolución de febrero de 1848 no fue provocada por la crisis

23. *Les luttes de classes,* Ed. Sociales, 1967, p. 133.
24. *Ibid.,* pp. 42-43 y ss.
25. «Por esta vez, no es necesario en modo alguno buscar el "azar" nefasto y decisivo en las condiciones generales de la sociedad francesa, sino en la presencia de los prusianos en Francia y en su posición tan cercana a París», *Marx a Kugelmann,* 17 de abril de 1871, p. 164.

económica: más exactamente la deteriorización de la situación económica se añadió al malestar colectivo y condujo el descontento hasta la revolución [26]. Dibujando el cuadro de esta situación en las vísperas de febrero de 1848, Marx no empieza por los análisis de los factores económicos: pinta la situación de las clases y las condiciones de su enfrentamiento, sus actitudes políticas y sus descontentos; no es hasta después de haber dibujado esta situación global que añade que una crisis general del comercio y de la industria se desarrollaba en Inglaterra. La crisis no es la causa de la revolución, sino una de las dimensiones de la situación social: en el seno de una situación de dominio esencialmente antagonista, la crisis viene a exacerbar las pasiones, a transformar las actitudes políticas de la clase media y a reforzar de esta forma las tensiones [27]. Las dificultades económicas no actúan como causa sino que intervienen como elementos en la experiencia de las clases sociales. También figurarán al lado de las dimensiones económicas, elementos aparentemente secundarios, tales como crímenes y escándalos ya que estos acontecimientos son también elementos momentáneamente importantes en la experiencia y en el conocimiento de las clases en oposición [28].

Este cuadro, una vez realizado, podrá comenzar el relato del acto revolucionario. La especificidad de la acción revolucionaria en relación al ritmo de las contradicciones económicas aparecerá particularmente en el hecho de que el tiempo de la revolución no corresponde al tiempo de las evoluciones económicas: en estos períodos de aceleración histórica la sociedad puede vivir en algunas semanas lo que realizaba otras veces en varias docenas de años [29]. En este torbellino dramático, una clase combate, se impone, triunfa o se deshace, emprende o duda, se relaja o se debilita. Es esta totalidad de enfrentamientos lo que hace la historia, con los errores, las ilusiones y los azares que esta *praxis* va a comportar.

Es necesario, sin embargo, ir más lejos en este reconocimiento de la autonomía de la acción revolucionaria. Marx, efectivamente, se halla inducido a subrayar la parte de irracionalidad y de contingencia que comporta el acto revolucionario y, además, toda la esfera de lo político. Estas observaciones son esenciales a la definición del método marxista pues, si son

26. «En fin, dos acontecimientos económicos mundiales precipitan la explosión del malestar general y madura el descontento hasta la rebelión», *Les luttes de classes en France*, Ed. Sociales, 1967, p. 43.

27. «Los estragos causados en el comercio y la industria por la crisis económica hacían todavía más insoportable la omnipotencia de la aristocracia financiera», *ibíd.*, p. 44.

28. «Evidentemente es a los sometimientos de la sociedad burguesa que la saciedad de las codicias más malsanas y más desordenadas se desencadenan», *ibíd.*, p. 42.

29. «En este movimiento de torbellino, en este difícil desorden histórico, en este dramático flujo y reflujo de pasiones, de esperanzas, de desilusiones revolucionarias, las diversas clases de la sociedad francesa debían contar necesariamente por semanas sus épocas de desarrollo, como ya las habían contado por semi-siglos», *ibíd.*, pp. 107-108.

verificadas, demostrarán cómo Marx ha rehusado dar a la ciencia la posibilidad de pretender un saber exhaustivo, negando de esta forma la inteligibilidad integral de lo real.

Marx reconoce explícitamente la importancia del azar en la historia [30], pero en sus análisis concretos es inducido a conceder a lo contingente más de lo que reconoce explícitamente. Es necesario tener como azares relativos las decisiones o las ausencias de decisiones de los jefes de Estado o de los jefes revolucionarios: las dudas de Luis Felipe [31], las ideas fijas de Luis Bonaparte o la ausencia de Blanqui en la Comuna de París. Además, en el complejo juego de los actos revolucionarios intervienen informaciones, noticias, verdaderas o falsas, que surgen exteriormente de la dinámica de las acciones y cristalizan accidentalmente los sentimientos colectivos. Deben ser también considerados como elementos contingentes a la actualidad de las estructuras socio-económicas todas las circunstancias que le son independientes: las circunstancias climáticas, las buenas o malas cosechas, así como los mitos colectivos que no se podrán relacionar a las estructuras sociales por un lazo de necesidad. Más precisamente, los hechos históricos tan importantes como la Revolución de febrero y tan ricos de consecuencias no tendrían como causa más que acontecimientos inesperados sobrevenidos por sorpresa y en desacuerdo relativo con el conjunto de la sociedad. La Revolución de febrero fue en principio «un golpe de mano dado por sorpresa» [32] contra el orden existente; sin embargo, este golpe de mano producido gracias a un concurso excepcional de circunstancias, fue tomado por la experiencia colectiva y convertido, de hecho, en el punto de partida de una nueva historia. El azar sobreviene en una situación compleja, se integra como un factor real en esa totalidad y debe ser desde luego considerado como un elemento de acción de los hombres, que incluso participará en las determinaciones del futuro.

Marx hace una ley para toda revolución, la de tener necesidad de un «pretexto» para estallar [33]. Es decir, la acción revolucionaria que tendrá como fin modificar las estructuras de la sociedad en su fundamento no tiene su punto de partida en un hecho o en una conciencia adecuados a la totalidad y, por el contrario, en una circunstancia especial o anecdótica este acto total va a encontrar el medio de su resurgimiento. Es decir que existe siempre, y en el mismo origen de la acción, un acontecimiento particular que se encuentra distante de las verdaderas necesidades. La presión de febrero de 1848, la amenaza que el ejército prusiano ejerció sobre París, las ideas fijas de Napoleón III eran acontecimientos insignificantes con relación a los antagonismos fundamentales de la sociedad. Pero estos

30. «Ella (la historia) sería por naturaleza bastante mística si los "azares" no jugaran en ella papel alguno», *Marx a Kugelmann,* 17 de abril de 1871, p. 164.
31. *Les luttes de classes en France,* p. 44.
32. *Le 18 brumaire,* p. 16.
33. «La Revolución tiene necesidad de un pretexto», *Les luttes de classes en France,* p. 153.

acontecimientos o causaciones particulares fueron integrados en la dinámica política y se convertieron en momentos esenciales.

En efecto, Marx no concluye que estos azares no son más que accidentes momentáneos en un movimiento histórico que proseguiría su curso por encima de las ilusiones de esta contingencia. La importancia que concede a los jefes políticos, a los errores políticos, a los mitos engendrados en la confusión, demuestra bien que la historia no es únicamente la verdad de un desarrollo económico cuyas facetas políticas no serían más que la apariencia, sino más bien la realidad compleja de la que los accidentes y los azares son partes constitutivas.

De nuevo, los dos niveles de la historia económica y de la historia política o nacional se encuentran diferenciados y reconocidos en su originalidad. En el nivel del sistema económico y de sus contradicciones se señalará la más grande necesidad, incluso aunque ella no pueda darse totalmente en razón de la relación de lo político a nivel de la práctica económica. A nivel de lo político y particularmente en la *praxis* revolucionaria, se encuentra reconocida, por el contrario, una contingencia esencial que se referirá no sólo a la complejidad de las situaciones sino a la misma esencia de lo político en lo que tiene de ilusión y de desconocimiento.

Marx afirma de esta forma los límites de la ciencia social y su insuperable inacabamiento. Si el saber puede introducir la más amplia inteligibilidad en la intelección de las estructuras, no podrá pretender dominar el campo mucho más complejo de la acción política donde lo contingente se hace realidad de la misma forma que la ilusión se convierte en práctica.

Proudhon había expresado también con energía su escepticismo sobre la posibilidad de comprenderlo todo en la historia [34] y afirmado la importancia de las libertades en la práctica política. Pero, en realidad, los papeles se encuentran invertidos en este punto, y es Marx quien da a la contingencia histórica una importancia que Proudhon tiende a omitir. En efecto, si Proudhon subraya también la irracionalidad de lo político es sobre todo, para denunciar la ilusión y para oponer a esta historia artificial la historia real de la vida económica. Marx, por el contrario, y contrariamente a las fórmulas esquemáticas de una metodología que reduce toda la historia a las contradicciones de la sociedad civil, es inducido a subrayar a la vez la especificidad de la esfera política y la urgencia de una acción política obrera. Desde entonces, la contingencia se ve reconocida en su carácter dramático y restituida en el curso de la realidad.

Describiendo la Revolución de 1848 y el golpe de Estado de Luis Bonaparte, Proudhon intenta demostrar que el fracaso del movimiento revolucionario es más aparente que real y que el golpe de Estado no hizo más que confirmar la necesidad de una revolución social. Más allá de los elementos políticos se sigue un devenir necesario que las peripecias secundarias no pueden cortar [35]. Marx reprochará a esta interpretación de

34. *Confessions d'un révolutionnaire,* p. 73.
35. *Ibid.,* p. 339.

transformar la explicación en justificación[36]: el cuidado de desdibujar la importancia de las coyunturas políticas conducirá finalmente a justificarlas. El objeto de Marx en *El 18 brumario* es, por el contrario, reconocer el fracaso del movimiento obrero y buscar, en particular, las razones en la permanencia de las ilusiones y en la ausencia de una conciencia de clase obrera, subrayando así la importancia de la práctica política y su autonomía relativa. Si las fórmulas metodológicas hacen eco al escepticismo de Saint-Simon sobre la eficacia de la política, estos estudios históricos, restauran, por el contrario, la especificidad.

Al mismo tiempo se encuentra planteada en términos dramáticos la llamada a la acción política obrera, pues, si se sabe ahora que este tipo de acción es indispensable a causa de la debilidad de los movimientos reivindicativos, se sabe también que esta acción es difícil y está rodeada de incertidumbres. Toda situación contiene un margen de indeterminación y por tanto un margen de imprevisibilidad. La situación revolucionaria no será totalmente aclarada ni las posibilidades de éxito completamente conocidas: se producirán fracasos inesperados y éxitos insospechados[37]. Por esto es imposible esperar, al empezar una revolución, haber asegurado todas las posibilidades de éxito[38]. Existen momentos en la historia en que una clase tiene posibilidades de acción y otros en los que las posibilidades se desdibujan, pero, un cálculo de estas posibilidades de éxito conserva necesariamente un carácter aleatorio. El historiador tiene derecho a usar del condicional pues se presentan, efectivamente, situaciones en las que un grupo social puede actuar y, efectivamente, elegir el realizarlas, hecharse para atrás o decidirse demasiado tarde. Además, debe introducirse el condicional en la consideración del futuro ya que éste depende también de decisiones aleatorias[39].

3. El acto proletario

Las obras de Proudhon y de Marx acaban haciendo la misma llamada a la acción política. Considerando ya lo escrito como una obra, esperan del futuro que realice el proyecto que expresan y opere en la realidad de la acción la reconciliación de la teoría y de la práctica. Al mismo tiempo es sobre este punto, sobre la concepción del acto revolucionario, que la

36. *Le 18 brumaire,* prefacio a la 2.ª ed., p. 10.

37. «En el conjunto los progresos de esta Asociación superan todas las esperanzas... En Alemania sólo los sucesores de Lassalle, naturalmente, se oponen a mí», *Marx a Kugelmann,* 23 febrero 1865, p 49.

38. «Sería evidentemente cómodo hacer la historia si no se hubiera de provocar la lucha más que con probabilidades infaliblemente favorables», *ibíd.,* 17 de abril de 1871, pp. 163-164.

39. En octubre de 1866, el consejo londinense de las Trade Unions discuten sobre la afiliación de la A.I.T.; y Marx escribe: «si lo hace, el gobierno de la clase obrera pasará aquí *in a certain sense* entre nuestras manos y nosotros podremos fuertemente *pust on* el movimiento», *ibíd.,* 13 de octubre de 1866, p. 58.

oposición parece esquematizarse: Marx apelando a un combate políticamente organizado y a la creación de un partido proletario, Proudhon apelando a una acción de organización económica por la gestión directa.

Marx privilegia el momento de hundimiento del sistema y define esencialmente la acción proletaria por la acción política de destrucción de las estructuras capitalistas. En esta visión de la historia que distingue una sucesión de sistemas sociales, este momento en que los hombres destruyen las antiguas relaciones e instauran una nueva estructuración social es propiamente el momento de la acción en la que los hombres se hacen dueños de sus condiciones y se erigen en creadores de su propia historia. En la revolución proletaria, esta acción histórica tomaría todo su sentido ya que una clase, víctima del sistema hasta la deshumanización, realizaría la destrucción de las leyes del régimen y emanciparía la totalidad social al emanciparse a sí misma.

Este hacer histórico requiere necesariamente el recurso a una acción política entendida como unificación de luchas parciales, centralización de la acción y adopción de una teoría común. Marx mantiene, efectivamente, que el movimiento político debe nacer de movimientos económico aislados, en otros términos, que la acción política debe seguir las luchas económicas. Pero la unión de los obreros en el combate político da lugar a un nuevo modelo de acción cuyo contenido y cuyas consecuencias se diferencian de los conflictos económicos. La unión política transforma los enfrentamientos reivindicativos en una lucha de clases en los que el proletariado hace valer sus intereses bajo una fórmula general y se hace capaz de oponer al antiguo sistema social una fuerza y un interés válido para toda la sociedad. La unificación política de los obreros hace aparecer un tipo de acción global que sustituye la dispersión de los conflictos por una voluntad colectiva, una voluntad práctica en la que el desarrollo debe inducir al enfrentamiento general. Así el recurso a lo político entendido como proceso de unificación y de centralización de las luchas condiciona el éxito de la revolución ya que es necesario que se coordinen los enfrentamientos, ya que la dispersión condena las fuerzas obreras a la pasividad. Pero todavía será necesario que este acceso a lo político sea simultáneo a una toma de conciencia de clase y, como indica Proudhon, de la difusión de una teoría obrera en conformidad con el devenir histórico.

Desde entonces, el problema de la organización de un partido y de las acciones que hay que emprender para constituirlo y mantenerlo llegan a ser mayores. Interesa constituir, antes del hundimiento del sistema, una organización política, un partido, que realice inmediatamente un poder obrero destinado a asegurar el enfrentamiento general.

Ahora bien, la creación y el sostenimiento del partido son acciones, empresas históricas, y el partido, una vez constituido, desempeñará un papel activo en el movimiento revolucionario [40]. Sin duda, se puede decir que

40. La concepción marxista del partido ha dado lugar a interpretaciones contradictorias, ya sea reteniendo y aprobando el carácter voluntarista (Lenin) ya sea criti-

el partido proletario surge «espontáneamente de la base de la sociedad moderna» pero, en realidad, se constituye en el nivel de una toma de conciencia y de un conocimiento que no se da completamente en la experiencia obrera. Sabemos que esta experiencia no origina necesariamente una conciencia científica de los conflictos y de su resolución. El partido, y más concretamente los hombres que crean este partido, se organizan en razón de su mismo conocimiento del presente y se inspiran en la creación intelectual de la formulación del socialismo científico. Tampoco es imposible que el verdadero partido obrero se reduzca, en un período de reflujo político, a un número ínfimo de personas, a diez o quizá a dos, es decir a Engels y al propio Marx. La posibilidad de una tal limitación subraya al extremo el carácter teórico o ideológico del partido y la importancia de la creación intelectual en su formación. La génesis del partido no se opera únicamente por el desarrollo espontáneo de las empresas obreras, se opera a partir de una elaboración reflexiva que debe conciliarse a continuación y encontrarse de nuevo con la práctica obrera para orientarla más eficazmente. Además, los diversos hombres que toman la decisión de fundar el partido o que se consideran depositarios de la verdadera conciencia pueden no ser obreros sino intelectuales surgidos de las clases burguesas que han llegado a la comprensión del movimiento social. Después de la constitución del partido e incluso cuando las asociaciones obreras hayan encontrado en la A.I.T. su lugar común y una posibilidad de expresión, Marx no cesará de oponerse a que los intelectuales sean descartados del Comité central [41].

Portador de una teoría política y social, el partido tiene como tarea principal difundir este conocimiento, e inculcarlo a los obreros [42]. Marx no

---

cando su autoritarismo (Bakounine), ya sea negando la presencia de este autoritarismo en la verdadera inspiración marxista (G. Sorel). De hecho, el pensamiento de Marx ha evolucionado profundamente a este respecto. Desde 1843 a 1847, Marx, cerca de Proudhon entonces sobre este aspecto, no plantea el dinamismo revolucionario más que en la clase obrera y no se pregunta sobre el papel eventual de un partido; por el contrario, al aceptar en 1848 la presidencia del Comité Central de la Liga Comunista, reconoce la urgencia de formar una organización revolucionaria y las circulares emitidas por el Comité expresan sin ambigüedad el papel dirigente del Partido. Desde 1852 a 1864, Marx, prácticamente aislado, no cesa sin embargo de considerar que él forma, con Engels, el verdadero partido obrero. Después de 1864, su acción en el seno de la A.I.T. tiende a hacer del Comité Central un centro de coordinación, pero también de acción y de decisión.

41. En septiembre de 1866, el proudhoniano moderado Tolain habiendo propuesto que únicamente los obreros sean admitidos en la Internacional, Marx se levanta contra este proyecto. Marx a Engels, 20 de septiembre de 1866, *Correspondance,* COSTES, t. IX, pp. 106-107.

42. «Durante decenas de años, hemos intentado con grandes esfuerzos desembarazar las cabezas de los obreros alemanes del socialismo utópico y de la representación fantástica del régimen futuro de la sociedad, lo que le ha dado una superiorida teórica (y por consiguiente práctica) sobre los franceses y los ingleses», Marx a Sorge, 19 de octubre de 1877. *Correspondance Engels-Marx et divers* publicado por F. A. SORGE, COSTES, t. I, p. 237.

pretende que esta teoría sea aportada al proletariado «desde el exterior» [43] ya que expresa la propia experiencia del trabajador, pero esta difusión no se hace sin obstáculos en el mismo interior de las clases obreras, debiéndose llevar una acción para transformar sus actitudes políticas. Además, el partido, fuera de una teoría general del movimiento histórico, debe arrancar la significación de los acontecimientos y dar a conocer su sentido a los obreros; debe dar, frente a una situación incierta, consejos prácticos a los obreros y, eventualmente, modificar su actitud. Es decir, que el partido no ha de seguir paso a paso la acción proletaria: asume, en gran medida, un papel de guía. La importancia de esta acción no podrá ser exactamente medida y sus consecuencias no dejan de variar según las circunstancias. Sin embargo, ya que una clase obrera debe poseer todas las condiciones materiales de un movimiento revolucionario, excepto los conocimientos teóricos necesarios, y que esta sola ausencia mantiene a la clase en la pasividad política, es necesario pensar que esta actividad teórica del partido y sus esfuerzos de propaganda pueden constituir el elemento decisivo de una revolución [44].

El partido actúa simultáneamente como organizador del proletariado. Sus esfuerzos tienden a separar las clases obreras de las clases burguesas, a darle la autonomía política, y la creación del partido tiene por efecto principal provocar esta evolución y reunir las fuerzas dispersas. Concierne al Comité central servir de centro, de ligamen entre las diferentes asociaciones, de instaurar una cohesión que no está inmediatamente dada, de suscitar una actividad común de defensa que prepare la acción política conjunta [45]. El Comité expresa la comunidad de intereses de las clases obreras pero, al mismo tiempo, la refuerza y, en cierta medida, la crea: se convierte en organizador y fuerza de unificación. Las asociaciones obreras, anteriormente separadas las unas de las otras, deciden espontáneamente afiliarse a la A.I.T., pero, recíprocamente, los dirigentes del Consejo General se esfuerzan por obtener estas afiliaciones para crear entre los obreros cambios que no existían antes de su intervención [46].

43. Según la expresión de LENIN en *Quefaire?*

44. «Los ingleses tienen la materia necesaria para la revolución social. Lo que les falta es el espíritu generalizador y la pasión revolucionaria. Es únicamente el Consejo General quien puede suplirlo, quien puede acelerar de esta forma el movimiento verdaderamente revolucionario en este país y por consecuencia en todas partes», *Circulaire du Conseil General de l'A.I.T.;* enero 1870, Marx a Kugelmann, 28 marzo 1870, p. 140.

45. El principio de la A.I.T. «es combinar, generalizar y dar uniformidad a los esfuerzos, todavía desunidos, realizados en los diferentes encuentros para la emancipación de la clase obrera», *Rapport du Conseil General au Congrès de Genève,* septiembre 1866: *La Première Internationale,* Genève, Droz, 1962, t. I, pp. 29-30.

46. «Hemos acertado al arrastrar en el movimiento la única organización obrera realmente importante, las Trade Unions inglesas que en otro tiempo se ocupaban exclusivamente de la cuestión del salario», *Marx a Kugelmann,* 15 enero 1866, p. 51.

Esta actividad tiene como finalidad y consecuencia estimular la lucha de clases e imprimir el carácter político que no está necesariamente impreso en las asociaciones obreras. Marx no duda que esta actividad y esta «agitación» comporten serias consecuencias; sin duda, esta influencia es de orden mesurable, pero como mínimo tiene «una gran importancia» [47]. Así, no es por la instigación del Comité que las asociaciones inglesas emprenden sus movimientos políticos autónomos; ahora bien el proletariado inglés es, por su extensión y por su poder, la clase más poderosa de todos los países capitalistas y la más cercana a una revolución, no sólo nacional, sino también internacional. Siguiendo estas indicaciones es necesario pensar que, en medio de la complejidad de las circunstancias históricas, la acción del Comité central está en la medida de erigirse en factor determinante de la revolución mundial

El partido asume, pues, funciones de «pionero» [48], de vanguardia del proletariado, pero también funciones de autoridad y de dirección. El Comité general no recibe sus miembros de una elección obrera, pero se reserva el derecho de escoger sus delegados según los juzgue aptos para las tareas que deben realizar [49]. Además, es posible, en ciertas circunstancias, oponerse a los movimientos espontáneos, intentar frenar la agitación obrera para impedir el estallido de una revolución [50]. Es posible, pues, considerarlo no sólo como expresión de la clase proletaria, sino más bien como un «gobierno de la clase obrera» [51] encargado de organizar, de estimular, de dirigir la lucha de las clases según una línea general y hasta en el más mínimo detalle coyuntural. Este papel de dirección se encuentra particularmente subrayado por la concepción marxista de la centralización política, por lo menos como se expresa, entre los años 1864 y 1867. Durante este período, Marx se esfuerza por impedir que se formen grupos obreros autónomos, libremente relacionados con el Comité central, y que se desarrollen tendencias intelectuales no conformes con la línea del partido [52].

A esta concepción de la revolución por la organización de un partido centralizado y detentor de un poder de decisión, los discípulos de Prou-

47. «He preferido cien veces mi agitación aquí, por "la Asociación Internacional". La influencia sobre el proletariado inglés es directa y de la mayor importancia», *Marx a Kugelmann,* 23 febrero 1865, p. 49.

48. Primera nota del Consejo General sobre la guerra franco-alemana, *La guerre civile en France,* Ed. Sociales, 1953, p. 281.

49. El Consejo General «reservándose el derecho de aceptarlas o de rechazarlas según que las juzgue propias a las funciones generales que deben desempeñar», *Les pretendues scissions,* El Movimiento Socialista, julio 1913, p. 279.

50. *Marx a Kugelmann,* 13 octubre 1866, p. 58.

51. Cf. Segunda nota del Consejo General, 9 septiembre 1870, *La guerre civile en France,* Ed. Sociales, 1953, p. 289.

52. «La historia de la Internacional ha sido una lucha continuada del Consejo General contra las sectas y las tentativas de aficionados que, en el cuadro de la Internacional, procuran afirmarse contra el movimiento real de la clase obrera», *Critique du programme de Gotha,* Ed. Sociales, 1950, p. 101.

dhon necesariamente han de oponerse radicalmente. No es que Proudhon haya negado importancia al partido, ya que se esforzó por reconstituir, después de 1848, el «partido de la revolución», ni que haya negado la importancia de la política obrera ya que se esfuerza precisamente por definir las condiciones de esta «capacidad política». Pero en su teoría nada podía justificar la creación de un gobierno de la clase obrera, que peligraba repetir las formas tradicionales de un poder centralizado y autoritario.

Tal como lo afirma en su última obra, la teoría política obrera no puede ser aportada a las clases obreras por intelectuales y teóricos que guíen la práctica política [53]. Lo propio de «la idea obrera» está precisamente en formularse en la clase proletaria y estar inmediatamente ligado a la práctica espontánea. La ciencia no es el conocimiento de un devenir ineludible que sería anunciado a los obreros, sino que ayuda y confirma la práctica obrera al darse como objeto las condiciones de la organización socio-económica.

La originalidad radical de la política obrera reside en su exclusión de toda dualidad entre un poder centralizado encargado de la autoridad y las masas dominadas y consentidoras. Si Proudhon apela a la constitución del partido revolucionario, no abandona en modo alguno su crítica de la delegación de los poderes que dirige contra toda organización dirigente que pretenda arrogarse la autoridad social. Si la revolución es social y no política es precisamente porque tiene como vocación, al cambiar los fundamentos económicos, el impedir toda reconstitución de la autoridad y restituir a todos los productores su autonomía.

Mas generalmente, la insistencia puesta sobre la organización de un partido y sobre la coordinación de una lucha política contradecía las constantes intenciones del anarquismo proudhoniano. La acción propiamente obrera, la que caracteriza exactamente el hacer de las clases proletarias no se sitúa en la empresa política, sino más bien en la producción o más exactamente en el nuevo tipo de trabajo social donde los grupos productores son dirigentes de la economía y creadores de las relaciones de mutualidad que deben estructurar libremente la actividad colectiva.

De tal forma que la lucha de clases no es exactamente el fin de la acción obrera: sin duda es inevitable, ya que el régimen de la propiedad se basa en el antagonismo de las clases, pero la práctica obrera debe mucho más apuntar a su propia organización económica y por lo tanto intentar separarse de las clases burguesas antes que centrar sus esfuerzos sobre la lucha contra las clases poseedoras [54]. La lucha de las clases no es el fin de la acción obrera sino más bien la consecuencia de la actividad primordial que es la organización espontánea de las nuevas relaciones económicas y de la empresa directa sobre la producción.

La meta final de la revolución, es decir, el equilibrio espontáneo de

53. *Capacité politique des classes ouvrières,* pp. 105-110.
54. *Ibid.*, p. 61.

las fuerzas económicas en un espacio político de libertad, ordena inmediatamente la elección de los medios. Nada indica que de una acción política centralizada se deriven la descentralización y la anarquía necesaria a una sociedad mutualista. Desde el principio de la acción proletaria debe manifestarse el objetivo de la revolución social e inscribirse, en la práctica, en las formas de la sociedad futura. Es por esto que la revolución es menos el momento previlegiado de la historia donde desaparece el sistema pasado que un proceso continuo que progresa tanto más en cuanto la sociedad es dueña de su actividad, y que proseguirá por encima del hundimiento del régimen de la propiedad. De esta forma la acción obrera no tiene que destinarse únicamente a la destrucción del antiguo régimen ya que proseguirá completamente en la sociedad anarquista: su objeto no es únicamente la revolución sino más ampliamente la gestión de las fuerzas económicas después de la «liquidación» del sistema.

Estas dos concepciones de la práctica obrera: acción política en un partido centralizado y acción económica de organización de la producción, señalan desde luego todo lo que separa a Marx y a Proudhon, y esta oposición debía dominar la historia de la Primera Internacional. Pero, si nuestras anteriores indicaciones son exactas, obligan a multiplicar las reservas respecto a esta esquematización y a desplazar el nivel de las oposiciones.

Si Marx hace en efecto una llamada a la unión de los obreros en un partido centralizado, también acumula dudas acerca del carácter auténticamente revolucionario de este partido y gran número de sus juicios vienen a confirmar singularmente los temores de Proudhon sobre la eficacia revolucionaria de un partido. Marx aplica a la organización de partido su concepción indeterminista de la acción política; subraya la importancia y el papel imprevisible de los jefes políticos, poniendo en duda de esta forma la adecuación entre la acción del partido y el proceso revolucionario. Si Proudhon «ha hecho un enorme daño» [55], si Lasalle ha «traicionado» al partido [56], si Bakunin es un intrigante que quiere hacer de la Internacional un instrumento de su devoción [57], si Jones juega un papel «ridículo» [58], si Wilhelm Liebknecht se convierte en un estúpido [59] y si Eccarius es un «loco y canalla al mismo tiempo» [60], significa desde luego que los jefes más importantes del movimiento obrero no son necesariamente auténticos revolucionarios. Desde luego, la acción de estos líderes no deja de tener una influencia profunda sobre la práctica obrera: el oportunismo de Lasalle llegará a desviar el movimiento «real» de la clase obrera alemana, y la ausencia de Blanqui en la Comuna de París impedirá que las fuerzas popu-

55. *Marx a Kugelmann*, 9 noviembre 1866, p. 60.
56. *Ibíd.*, 23 febrero 1865, p 45.
57. *Ibíd.*, 28 marzo 1870, p. 136.
58. A Engels, 29 noviembre 1875, *Correspondance*, COSTES, t. V, p. 126.
59. «Liebknecht cae cada vez más en la necedad meridional alemana», *ibíd.*, p. 98.
60. A Sorge, 27 mayo 1872, *Correspondance. Engels, Marx et divers*, COSTES, t. I, p. 84.

lares se coordinen [61]. Marx aplica a sí mismo esta teoría: no piensa que su papel sea el de seguir las fluctuaciones de las opiniones obreras y no se considera como su simple expresión; estima que debe aportar al movimiento político sus conocimiento teóricos y que prácticamente debe dirigir, eventualmente solo, el Comité central contra los representantes obreros que juzga perjudiciales [62]. Pero si el papel de los jefes es tan considerable, si la presencia de Marx es indispensable para imprimir al partido el sostenimiento de una línea política justa, se debe dudar del carácter necesariamente revolucionario de un partido proletario. Y Marx no afirma que todo partido proletario sea portador de una teoría justa, ni que siempre tenga una práctica revolucionaria. La intensidad de las luchas que lleva contra las «sectas», contra los grupos separatistas, proudhonianos o bakuninistas, demuestra, desde luego, que no reconocía en toda organización obrera constituida una teoría y una voluntad revolucionarias.

No es, pues, en el partido obrero donde reside fundamentalmente la dinámica necesaria de la revolución, sino en el nivel más profundo, como son la necesidad de las contradicciones económicas o el dinamismo autónomo de las clases obreras. Es en este nivel de las respuestas donde aparece más válidamente la oposición entre Proudhon y Marx. En la medida en que Marx tiende a situar la esencia de la revolución en el juego de las contradicciones económicas y a reducir la acción obrera en la intervención provisional de una fuerza llamada a hacer llegar la necesidad del socialismo, se aleja tanto como es posible de la interpretación proudhoniana que hace de la revolución el acto creador y continuo de una clase productora. Y en esta vía el proletariado es menos el autor del acto liberador que la fuerza social que haría posible la llegada del destino. En la medida, por el contrario, en que Marx hace del proletariado la clase que sólo obedece a sus únicas exigencias interiores y que es capaz de descubrir en sí misma los medios y los fines de su acción encuentra la inspiración espontánea de Proudhon [63]. Es esto lo que descubre en el movimiento obrero de la Comuna, movimiento que no fue, en forma alguna, la aplicación de una teoría recibida del exterior sino una creación histórica no prevista en la que los revolucionarios inventarán y realizarán en su práctica la forma política de la emancipación [64].

Este reconocimiento de la espontaneidad creadora no es, sin embargo,

61. *La guerre civile en France,* p. 61.

62. «Nosotros podemos rechazar las personas que no nos placen», A Engels, 13 febrero 1865, *Correspondance,* COSTES, t. VIII, p. 160. «La A.I.T. ha acertado al constituir la mayoría de tal forma que nosotros tenemos en la mano toda la dirección», al mismo, 25 febrero 1865, *ibíd.,* p. 172. «Yo soy de hecho la cabeza de todo el asunto», al mismo, 13 marzo 1865, *ibíd.,* p. 188.

63. «Desde que una clase que concentra en ella los intereses revolucionarios de la sociedad se subleva, encuentra inmediatamente en su propia situación el contenido y la materia de su actividad revolucionaria», *Les luttes de classes en France,* Ed. Sociales, 1967, p. 49.

64. *La guerre civile en France,* Ed. Sociales, 1953, p. 45.

más que una posibilidad límite en el pensamiento de Marx y no es sobre esta espontaneidad que se funda la certeza de la revolución. Por encima de esta innovación histórica se sitúan las verdaderas necesidades que residen en el desarrollo histórico y en la redistribución de las fuerzas económicas. Las revoluciones políticas pueden fracasar, su vuelta será necesaria ya que otra historia se desarrolla en las relaciones económicas que profundizará necesariamente sus contradicciones. También es posible que una ciencia de la revolución tome como objeto este devenir histórico, atravesando las necesidades, y que puede ser aportada a la práctica obrera para guiarla. La acción verdaderamente revolucionaria será aquella que podrá realizar en la práctica su verdad, es decir, que encarne la necesidad del proceso histórico.

Para Proudhon, por el contrario, el desarrollo histórico no contiene en sí mismo la necesidad de la revolución. Sin duda el sistema de la propiedad va hacia su destrucción pero no es imposible que conduzca a una forma renovada su despotismo. La anarquía positiva no ha salido por vía de deducción dialéctica del régimen anterior: se instituye, por el contrario, como un rechazo radical de las antiguas formas políticas y no puede, pues, nacer más que de una práctica nueva e inmediatamente realizada. Tampoco el acto político puede derivarse de un saber recibido ya que de esta forma la acción repitiría las antiguas conductas de docilidad. Y sin embargo, el saber del cual tiene necesidad la práctica obrera es menos la ciencia de un devenir histórico que el conocimiento social de las condiciones de los equilibrios económicos. La acción colectiva no es una fuerza organizada que vendría a realizar el movimiento de la historia, es el conjunto de todas las actividades de producción cuya continuidad y equilibrio instaurarían incesantemente la vitalidad del cuerpo social.

Capítulo Séptimo

LA CIENCIA Y SU LÍMITE

Nos hemos abstenido intencionadamente de dar una conclusión a cada uno de los capítulos precedentes. Efectivamente, el esfuerzo de Marx para reflexionar sobre la totalidad de las estructuras y la pluralidad de las dinámicas obstaculiza cerrar un estudio parcial y substantificar un nivel de la realidad social. La percepción dialéctica del objeto social impone dejar inacabado el estudio parcial, lo mismo que en la experiencia social los términos distintos no cesan de modificarse según relaciones complejas y recíprocas. Cada observación particular no debe dejar de ser corregida por las otras experiencias.

Los capítulos anteriores, y particularmente los de las clases sociales, el Estado y la práctica revolucionaria inducen a evidenciar las aparentes contradicciones en el pensamiento de Marx. Al mismo tiempo que las clases son definidas por su realidad económica, Marx indica que ellas pueden actuar contrariamente a sus intereses económicos y de esta forma el ser de la clase puede no ser explicativo de su acción. Al mismo tiempo que el Estado se define por su carácter de instrumentación a partir de la clase dominante, se constata que una voluntad política puede autonomizarse en relación a la totalidad social y entrar en conflicto con la clase posesora. Al mismo tiempo que el proletariado es ineluctablemente conducido por su situación en el régimen de producción a oponerse radicalmente a la burguesía, Marx constata, sin poner en discusión sus conclusiones, que los sindicatos obreros pueden oponerse a las posibilidades revolucionarias.

No se podrán eliminar estas dificultades decidiendo descartar de la obra marxista un cierto número de escritos y eligendo no retener, por ejemplo, más que *El Capital*. Nada nos autorizaría, a no ser una elección arbitraria, a denegar todo carácter científico a las obras históricas: sería necesario, para justificar esta elección, consentir no ver en Marx más que a un

economista y rehusar a ver en él un pensador revolucionario. Por lo mismo que Marx quiso pensar la revolución proletaria y el cambio en su totalidad, se propone resarcir el conjunto de la realidad económica, social y política y, en particular, como expresamente lo afirma, constituir una ciencia de la totalidad a partir del conocimiento de las contradicciones económicas. Al considerar únicamente como científico *El Capital* se sugeriría que Marx fue incapaz de constituir una ciencia de la sociedad en la pluralidad de sus formas, lo que fue, por el contrario, precisamente su intención. Esta elección no eliminaría, por otra parte, las dificultades ya que los problemas planteados por las determinaciones y por las indeterminaciones se encontrarán en el mismo seno del análisis de *El Capital.*

Además, no se podrían reducir estas observaciones de Marx al estatuto de excepciones o de azares que no llegarían en modo alguno, a alcanzar al método de conjunto. Si hemos insistido ampliamente sobre la autonomía y sobre la acción del Estado es, desde luego, al encontrar un conjunto de textos que vienen explícitamente a poner en causa el dogma de la determinación por las infraestructuras. Cuando Marx escribe de una actividad gubernamental que es totalmente imprevisible, no avanza una observación pasajera y sin significado metodológico sino que corrobora un conjunto de observaciones similares que deben encontrar cabida en su verdadera problemática. Estas aparentes contradicciones han de poder ser significadas en un autor tan cuidadoso en el rigor y resuelto a estudiar en todos los fenómenos sociales el juego de las leyes y de las necesidades.

Estas cuestiones no pueden recibir respuestas más que si se toma en serio, ya desde el principio, esta distribución, tan particular, de las obras donde se separan, sin posible ambigüedad, los estudios económicos, los cuadros históricos, y las manifestaciones políticas. *El Capital, Las luchas de clases en Francia,* el *Manifiesto del Partido Comunista* ilustran estos tres tipos de escritos, lúcidamente diferenciados: los primeros evitan rigurosamente todo desarrollo sobre el hecho revolucionario, al mismo tiempo que los segundos están dedicados a ello; los terceros evocan varios trazos de la sociedad futura y están destinados a suscitar una acción inmediata.

En estos tres tipos de trabajos, Marx emplea métodos netamente diferenciados y no deja de llegar, a partir de métodos diferentes, a conclusiones distintas. El movimiento analítico de *El Capital,* que toma como punto de partida la noción de valor y simultáneamente la relación social que se establece entre el detentor del medio de producción y el proletario, escinde inmediatamente la sociedad en dos clases rivales y únicamente en estas dos clases. Los trabajos históricos, por el contrario, que toman como punto de partida la situación actual de las fuerzas en presencia y que comienzan por una pintura de los actores sociales, hacen aparecer inmediatamente varias clases sociales que desde luego van a tener un papel mayor en el curso de una revolución, al mismo tiempo que no aparecerán en la crítica económica.

Ahora bien, estas diferencias de método, el análisis de la relación social

del trabajo para la economía y la pintura de los actores sociales para el relato histórico, remiten a una distinción sociológica, y se fundan sobre esta distinción. Si Marx se autoriza a hacer una llamada a los diferentes métodos, es que no ha cesado de hacer una distinción entre los diferentes niveles de la totalidad social y de atribuir a estos niveles diferentes modos de realidad. La distinción sacada del pensamiento saint-simoniano, formulada en *La ideología alemana* y sistematizada en las obras de madurez, entre la infraectrutura y las superestructuras no podría ser reducida a un esquema causal que investiría las estructuras económicas de la exclusiva determinación. Esta distinción hace aparecer también, y como era el caso de Saint-Simon, una diferencia de naturaleza entre las esferas reconocidas. Desde entonces, las leyes que habrán sido descubiertas al nivel del análisis económico, podrán no ser exactamente válidas al nivel de lo político o manifestarse de una forma desviada o aberrante. La necesidad descubierta en el nivel de las regulaciones económicas podrá no redoblarse idénticamente en el nivel de la vida política.

La distinción entre lo infraestructural y lo superestructural se traduce por la dicotomía de lo «real» y de lo ilusorio: se sabe que lo fundamental es el nivel de la verdad, y que lo político es, por el contrario, el mundo de las ilusiones y de las máscaras. Pero, por este hecho también, la vida política se encuentra, en cierta medida, privada de determinaciones o por lo menos éstas van a encontrarse desviadas, desfiguradas e ignoradas. Estando así el mundo de lo aberrante, el mundo político se convierte en el campo de la acción posible y, eventualmente, el campo de la acción para grupos sociales o clases cuyo examen económico había negado, sin embargo, su existencia y su importancia social. Pasando del nivel económico al nivel político, se asiste a este extremo paradójico donde las clases económicamente inexistentes en el juego de las necesidades del régimen capitalista van a jugar un papel decisivo en la vida política. Y se ve que Marx no intenta reducir esta aberración sino que más bien toma la medida y desarrolla todas las consecuencias. Además, el nivel de lo político siendo el del desconocimiento, en el que las «realidades» de la vida económica están enmascaradas en lugar de ser transpuestas, se manifestarán tipos de acciones que revelarán mito, ilusión, vanas esperanzas de lo cual se sabe que pueden ir precisamente en contra de los intereses de la clase.

Que la actividad económica no sea pues el exclusivo determinante y que una explicación histórica no pueda hacerse en términos de causalidades económicas, es lo que demuestra suficientemente el método empleado en las investigaciones históricas y la insistencia puesta en los elementos exteriores a la inmediata estructura de las relaciones de producción. Existe desde luego una pluralidad de las determinaciones y no se excluye que el determinante principal sea, en una cierta coyuntura económica, exterior a las necesidades de la infraestructura. Pero esta indicación general queda, sin embargo, insuficiente para caracterizar el método de Marx: peligra eliminar su intención esencial que fue precisamente investigar cómo los diferentes

niveles de la realidad social estaban articuados y demostrar qué relaciones sostendrían estos diferentes niveles con la estructura del modo de producción. Si algunas fórmulas metodológicas insuficientemente elaboradas sugieren la negación de este problema en beneficio de una problemática causal, los estudios empíricos demuestran, por el contrario, el cuidado de reflexión sobre los modos de articulación, sobre las relaciones sostenidas por un fenómeno con la totalidad.

Desde luego, el modo de ruptura y, simultáneamente, el modo de articulación entre los niveles de la realidad social se esclarecen en la distinción constante en el pensamiento de Marx entre el sistema y la acción, y las relaciones dialécticas entre estos dos conceptos. Esta dicotomía no podría ser limitada a la oposición diacrónica entre el tiempo de la opresión y el tiempo de la revolución proletaria. Sin duda, se caracteriza claramente esta ruptura entre el extremo de la esclerosis social y la empresa revolucionaria ya que efectivamente la acción liberadora se opone contradictoriamente a la fatalidad de un régimen hecho exterior a los hombres. Pero la oposición dialéctica entre el sistema y la acción no cesa de renovarse en la totalidad social para precisar las rupturas y las relaciones.

El objeto de *El Capital,* volviendo a tomar la intención del *Sistema de las contradicciones,* es desde luego demostrar que las relaciones que se inscriben en los fundamentos del régimen de producción capitalista forman un sistema que oculta una inexorable necesidad. El análisis de la formación del valor demuestra que las relaciones que unen y separan el capital y el trabajo se repiten necesariamente y se imponen a los trabajadores inmediatos como ellos se imponen a los detentadores de los capitales. Se ve entonces que las empresas parciales, ya vengan de las clases obreras en su resistencia a las exigencias del capital o de los capitalistas, son impotentes para modificar las leyes del sistema. Es propio de las relaciones inherentes a este sistema el tener a la vez relacionse sociales establecidas entre hombres y relaciones totalmente exteriorizadas por relación a los productores y de revestir, por el hecho de esta exterioridad, un determinismo específico que escapa rigurosamente al control consciente de los hombres. En este nivel, existe desde luego una constante actividad de los hombres, ya que el sistema no es más que un incesante resultado del trabajo, pero las actividades son a la vez predeterminadas por el orden del sistema e incapaces de modificar la estructura. Es por esto por lo que Marx puede reemprender en este nivel las expresiones proudhonianas haciendo del sistema capitalista el mundo de la «fatalidad» y comparar provisionalmente su evolución a las metamorfosis ineludibles del mundo de la naturaleza. Pero estas expresiones no son en forma alguna válidas en el nivel de lo político y Marx va a usar, en este nuevo dominio, otro vocabulario y otro método.

Sin duda, la estructura del régimen de producción fija las relaciones entre las clases y predetermina las metas esenciales de las clases principales; se puede prever, a partir de la estructura económica, que los burgueses intentarán mantener el sistema y que los trabajadores resistirán a la

explotación de la que son víctimas; pero Marx va a demostrar cómo estas generalidades son frágiles, para encontrar no sólo la complejidad sino más bien la especificidad de lo político. Como lo demuestra el ejemplo de la Revolución de 1848 en Francia, el choque político hace intervenir actores no previstos en el esquema económico, rechazados de la dinámica capitalista, y que sin embargo, van a jugar un papel, eventualmente decisivo, en el desenlace de la crisis. Será necesario, para que desaparezcan estos actores secundarios que el régimen capitalista reúna, en la realidad, su tipo ideal, y no deje enfrentados más que a los propietarios capitalistas y a los proletarios, límite que se sabe no podría realizarse íntegramente. En tanto dure el régimen de producción capitalista dejará subsistir las clases secundarias y las fracciones particulares de clase que no dejarán de intervenir en el momento en que la coyuntura política les dará la posibilidad de hacerlo. Y de esta forma, en ningún momento, la verdad del conflicto económico se encontrará expresada en toda su pureza en el nivel del enfrentamiento político. Además, el enfrentamiento político hace llegar una modificación esencial en el ser de la clase. Se ha visto, en efecto, que el antagonismo económico entre las dos clases preponderantes no opone, en modo alguno, a dos clases conscientes si no únicamente a dos masas con intereses contradictorios. En este nivel, sería ilusorio prestar a las clases rivales una conciencia coherente y lúcida de sus intereses y sería más ilusorio todavía explicar su conducta por esta conciencia. Interesa demostrar que la conciencia no es constituyente del sistema y que es por el contrario, la estructura del sistema lo que va a determinar las formas de conciencia. Capitalistas y obreros no actúan, en modo alguno, en razón de un común conocimiento, persiguen aisladamente sus fines personales sin que algún valor de clase haya dominado la organización del sistema. Muy al contrario, la acción política implica que sean formulados, incluso confusamente, proyectos, que sean tomadas decisiones en función de objetivos, que una conciencia de los fines se formule y tome cuerpo en una clase o en una fracción de clase. La acción política implica la presencia de actores sociales que prosiguen objetivos opuestos y que son conscientes de estos objetivos. Desde luego, Marx se complace en subrayar aquí cómo los objetivos de las clases pueden no estar de acuerdo con los intereses reales de estas clases. Obligada a actuar frente a una situación amenazante, la clase constata sentimientos, aspira a escapar a las amenazas, adopta una actitud política, pero la experiencia demuestra bien que estos sentimientos y estas elecciones no son en modo alguno la simple transposición de los intereses reales. El nivel de las significaciones no es la simple transcripción de las situaciones económicas.

Desde entonces será necesario usar de otro método que responda a la especificidad del nivel político Ya que las clases sociales se encuentran confrontadas no precisamente en tanto que masas dispersas sino en tanto que sujetos, ya que el afrontamiento supone la formulación de los proyectos y la expresión de los fines, será necesario resarcir, no imponiendo

estructuras a los hombres sino a la acción de los hombres. Al mismo tiempo que *El Capital* destruye el sujeto social para hacer aparecer el sujeto anónimo que es el capital y para hacer aparecer, por encima de las voluntades, la impersonalidad del sistema, las obras históricas enfrentan los sujetos actuantes como son las clases, las fracciones de clase o los individuos. El objeto de estas obras será el describir las luchas, empresas que estuvieron amenazadas, los éxitos y los fracasos, sugiriendo una explicación general, pero sin precisarla en este nivel ya que ella vuelve a salir, efectivamente, en otro método de acercamiento. Esta descripción de las acciones implicará una doble comprensión, la de las motivaciones y la de los objetivos. El análisis de las motivaciones demostrará cómo las razones por las cuales una clase actúa de una forma particular no salen necesariamente de las relaciones económicas y del papel asumido en el sistema de la producción. Podrá ser que una mitología, que una supervivencia de recuerdos importen más que los intereses inmediatos. Y de esta forma, los objetivos de una clase van a hacer aparecer singulares discontinuidades entre la verdad de la clase y su proyecto político, entre su ser y su *praxis*.

Marx no aparece, pues, como el teórico del determinismo histórico o, en otros términos, como el teórico del sistema. De *El Capital* al *Manifiesto*, y más exactamente de *El Capital* a la *Guerra civil en Francia*, Marx propone dos problemáticas diferentes: una que aisla, según la exigencia saint-simoniana, las estructuras y las dinámicas del modo de producción y repara, a este nivel, las necesidades y las determinaciones; otra que toma como objeto la acción social, y particularmente la acción política de las clases y que evidenciará la eventual inadecuación entre la *praxis* política y sus determinantes económicos.

Pero queda por precisar que Marx se esfuerza en articular estos diferentes niveles y que, en particular, la irrupción de lo irracional en la historia no es imposible, en la aproximación económica.

Sin duda, el mundo de la producción económica es el mundo del destino. Constituye, en la totalidad social, el universo de lo necesario donde las leyes pueden ser descubiertas y donde puede leerse la condenación del régimen de producción capitalista. Como lo afirman las fórmulas lapidarias de *El Capital*, es propio del capitalismo el mantenerse y el reproducirse a través del juego de sus leyes inmanentes. Al mismo tiempo que la acumulación primitiva ha exigido la intervención de los factores extraeconómicos tales como la violencia, el vandalismo y la exasperación de las pasiones sórdidas, exige, en otros términos, una sucesión de actos y de innovaciones que fueron instauradores de las condiciones necesarias para el desarrollo del capitalismo, el modo de producción capitalista no se sostiene más que por sus propias regulaciones y «únicamente por la fuerza económica de las cosas». Desde entonces, existe una clase social que no puede subsistir más que vendiendo su fuerza de trabajo, las leyes que reglamentan los cambios determinan la fijación del salario por su valor y determinan la ineludible creación de la plusvalía. Las relaciones sociales que condicio-

nan el sistema se encuentran necesariamente renovadas por el propio funcionameinto del sistema. Además, se afirma que la dinámica necesaria para el acrecentamiento de las fuerzas productivas y la progresión de la composición orgánica del capital originarán crecientes desarmonías y provocarán el hundimiento del sistema. Es pues, desde luego, en este nivel donde se desvela lo que la sociedad oculta de fatalidad y donde puede ser provisionalmente aislado el rigor de un sistema.

Pero, en realidad, estas fórmulas provisionales designan las tendencias generales del régimen de producción y no el conjunto del sistema socio-económico que él constituye. Para que estas fórmulas se conviertan en realidad, será necesario que la infraestructura no designe más que un sistema material de técnicas y de instrumentaciones cuya transformación provocaría mecánicamente la reestructuración de las relaciones sociales. Desde luego, el fin de *El Capital* es demostrar que las relaciones de producción son inmediatamente relaciones sociales de producción y que el capitalismo es una cierta relación social mediatizada por la relación con los objetos. De esta forma, todas las fórmulas precedentes, sobre la necesidad del sistema deben recibir esta corrección decisiva que hará del sistema económico un sistema social y del capitalismo una relación de clase. Esta necesidad que fija la amplitud de la jornada de trabajo, que condiciona la obtención de la plusvalía y además designa la condición de posibilidad del capitalismo, no es en forma alguna, una ley natural que se impondrá a la sociedad, sino más bien la expresión de una relación de clases y el resultado de una lucha histórica. El amplio recuerdo histórico que propone Marx a este respecto, tiene como objeto demostrar que esta necesidad no es ilusoriamente una ley y que la naturaleza real de esta relación es el ser una relación social que se deriva a la vez de una sucesión de empresas pasadas y de un equilibrio actual entre las clases. Esta cuantificación de la jornada de trabajo es, en su esencia, una relación social surgida del encuentro y del equilibrio provisional de las acciones. Que esta cuantificación sea un producto social es lo que subraya más todavía la intervención del Estado en la historia del capitalismo moderno: entonces se ve cómo esta cuantificación resulta de las acciones llevadas por clases rivales, pero también las decisiones de los Poderes Públicos que son intervenidos por terceros entre las clases opuestas para atenuar los conflictos y satisfacer, en cierta medida, las exigencias obreras. De esta forma, se inscribe en los fundamentos de las regulaciones económicas una relación entre clases, relación que no se instaura mecánicamente sino que únicamente se realiza por la presión de las clases y depende, además, de las normalizaciones introducidas por el Estado.

Marx prosigue esta interpretación particular de la necesidad en su análisis de los procesos que conducen al hundimiento del capitalismo. Pues, si se trata de evidenciar la existencia de las leyes del desarrollo, Marx quiere demostrar que ellas se despliegan en una situación de antagonismo y por esta situación. Se verá entonces que los grupos sociales interesados en el sostenimiento del sistema van a intervenir activamente e incluso

no es el agente económico por oposición al sujeto político, sino la clase obrera por oposición a la clase poseedora o más exactamente el Trabajo por oposición al Capital.

Al hacer esto, Proudhon propone una nueva concepción del sujeto de la acción. Al hacer de los industriales los depositarios de la actividad colectiva, Saint-Simon tiende a dejar en manos de un pequeño número de dirigentes el cuidado de la gestión económica, a delimitar el aire de los centros de decisión y, al mismo tiempo, a esperar la racionalización económica de la capacidad y del saber de estos dirigentes. Sin duda, la fuerza de la producción reside en el conjunto de los industriales, jefes de secciones y obreros, pero la inteligencia organizadora se concentra necesaria y únicamente en los responsables ya que sólo ellos poseen el saber requerido para la racionalización económica. El análisis proudhoniano de la explotación económica excluye una tal definición del sujeto colectivo: ya que el conflicto y la división se sitúan entre los propietarios de los medios de producción y los obreros, ya que únicamente los productores son los trabajadores inmediatos, los jefes industriales no son en modo alguno los depositarios de la acción colectiva sino, por el contrario, sus expoliadores. El análisis del robo de la propiedad demostrará precisamente que el capital no es el agente de la produción sino su mayor obstáculo y que la revolución consiste precisamente en restituir a las clases desposeídas la gestión y la posesión de la economía. Esta designación de una nueva clase social como sujeto de la acción comporta una revisión de la noción de sujeto. Proudhon se abstiene de dejar en manos de algunos dirigentes la acción social, y también se guarda vigorosamente de prestar a la clase de los productores una realidad transcendente a los individuos y que podría asegurar en la actividad su inmediata unidad. El sujeto colectivo no podrá ser ni el poder de unos cuantos, lo que reconstituiría la opresión tradicional, ni la realidad acabada de una clase: se sitúa por encima de estas limitaciones, en la totalización jamás acabada que constituye el encuentro equilibrado de los grupos productores. Sería pues engañoso investir a la clase de los productores de una unidad subjetiva y de hacer de esta unidad el soporte de una acción: esto sería constituir de nuevo un poder exterior a los hombres y reintroducir la división tradicional entre la autoridad y la obediencia. El sujeto del acto colectivo no es la clase social sino más bien el conjunto de los diferentes productores por lo mismo que están liberados de la opresión política y de la explotación económica. La espontaneidad se sitúa únicamente en este nivel, en el encuentro mutualista de los múltiples productores o, mejor, no se constituye más que de esta cohesión incesantemente reproducida. Es decir, el sujeto colectivo no es ni la razón de los dirigentes industriales ni siquiera la clase social consciente de sí misma, sino más bien lo social en sí mismo entendido como el equilibrio siempre cambiante de las fuerzas económicas que no se constituye más que en el enfrentamiento no antagónico de los productores y de los grupos de productores. Es por esto por lo que una reflexión sobre la sociedad reconciliada no tiene

que interrogarse sobre los individuos responsables de la producción sino sobre las condiciones mismas de la espontaneidad colectiva.

Desde entonces, la espontaneidad social no puede estar ni limitada, ni delegada, pues de lo contrario dejaría de ser, y ningún recurso exterior es posible para hacerla llegar a ser. La espontaneidad no es más que su propia actualidad y todo desasimiento se transforma en alienación. No se puede dejar a un orden de leyes el cuidado de organizar la economía ya que es necesario, por el contrario, que los derechos sociales emerjan incesantemente de los equilibrios creados. No se pueden transponer los conflictos sobre el plan político ya que esta transposición tendría como efecto desviar de la actividad social una parte de sí. No se podrá dejar a una ilusoria soberanía del pueblo o a una dictadura del proletariado la representación de lo social ya que, precisamente, la actividad social siendo actual, no puede delegarse. Ningún otro recurso que su propia actualización es posible para la realización de la espontaneidad colectiva, es decir la misma actividad de producción en sus relaciones de producción, de cambio y de mutualidad. Es por esto por lo que el proletariado no es una fuerza que interviene en la historia para hacer llegar lo racional, no es para que se ejecute lo razonable, sino que es propia razón ya que el nuevo orden social nacerá únicamente de la actualización de su acción.

Tampoco el problema social consiste en organizar nuevas estructuras sociales sino únicamente en hacer posible el juego espontáneo de los equilibrios dando a los grupos productores la posibilidad de organizarse libremente y de crear las relaciones contractuales con los grupos rivales. Se trata de crear este nuevo espacio social en el que la anarquía positiva podrá realizarse sin peligro de ser destruida: no organizar un orden sino estudiar en qué condiciones toda alienación y toda delegación serán excluidas. Es por esto por lo que el nuevo campo socio-político en el que se encontrarán los intereses divergentes no podrá revestir más que una estructura pluralista y organizarse según la necesaria diversidad de los individuos y de los grupos. La centralización autoritaria, aunque revista la forma monopolística o comunista, no es simplemente un peligro que pueda comportar la reconstitución de las relaciones de dominio, sino más bien la negación directa de la emancipación social. En efecto, la unificación de las actividades bajo un poder o bajo la autoridad de un Estado en cuyas manos estarían dejados todos los poderes de decisión, implica inmediatamente la alienación de la soberanía y la exteriorización de la voluntad social; en esta hipótesis, en lugar de restituir a lo social su propia existencia, se crea artificialmente un sujeto que encarnará necesariamente la autoridad y el despotismo. Para que la sociedad recobre la plenitud de su vitalidad, es necesario que no constituya una síntesis de las identidades, que no sea un todo sino el conjunto de las diferencias y el equilibrio dinámico de los diversos grupos. Es esto lo que permitirá realizar el federalismo económico y político en el seno del que se equilibrarán los grupos naturales y los centros de producción.

El fundamento de la realidad social no reside, pues, ni en el poder político ni en la comunidad autoritaria, sino en el acto social mismo bajo la ejemplar forma del contrato: la vitalidad del ser colectivo debe nacer incesantemente del establecimiento y de la revisión de los contratos económicos decididos por los grupos de producción. En el contrato de mutualidad el productor o el grupo productor no aliena su libertad y no se somete a un orden exterior; se compromete voluntariamente y por un tiempo limitado en una relación definida en la que elige las condiciones. El individuo económico se afirma en su diferencia y no aliena una parte de su libertad más que por su propia voluntad. Pero este contrato, esta síntesis provisional salida de un debate y de una contradicción, es inmediatamente creador de la fuerza colectiva que caracteriza la existencia de lo social. El acto posicional del contrato engendra inmediatamente, y por su realización, la voluntad y la práctica colectivas, crea ininterrumpidamente la naturaleza social y asegura la espontaneidad por lo mismo que es libremente querido. El contrato mutualista no es un simple acuerdo entre particulares, es el acto institutivo de lo social, el acto por el cual se crea la fuerza colectiva y se mantiene la espontaneidad colectiva. No se deriva de una voluntad transcendente como podría ser la comunidad unificada y autoritaria, únicamente emana de los intereses en conflicto y constituye el punto de partida, el acto originario en el que las individualidades se encuentran y engendran lo colectivo. Este encuentro de grupos origina una realidad social radicalmente opuesta a la de la sociedad comunitaria, ya que la esencia de lo social, lejos de residir en un ser acabado que imponga a cada uno su papel y sus deberes, no es más que la actualización incesantemente modificada de las relaciones entre grupos diferenciados. Y lejos de que la sociedad se acerque a la unificación sintética, únicamente conserva su vitalidad manteniendo las negaciones.

Así, Proudhon se esfuerza por mantener los derechos de la diferencia de una totalización activa y por descubrir las condiciones de una reconciliación entre lo singular y lo colectivo. Si Proudhon afirma la realidad del ser colectivo y la especificidad de sus leyes es con el precio de los derechos y de la particularidad de las individualidades. En efecto, el ser colectivo no es una totalidad cuya individualidad sería una parte, sino una fuerza actual cuyos individuos y grupos parciales son los constituyentes. El dinamismo social supone, en el trabajo y en los intercambios, la división y el encuentro contractuales de los trabajadores, como supone, en la elaboración de las decisiones, la discusión y el debate de las opiniones. Las individualidades no podrían ser absorbidas en una comunidad unitaria, ni sometidas a una voluntad llamada colectiva ya que, por el contrario, es su diferenciación la que libera sus posibilidades y asegura su poder en la fuerza colectiva. Lo cual no significa en modo alguno que la individualidad esté libre de toda atadura: esta forma de libertad ha podido manifestarse en el sistema de la propiedad donde la libertad individual puede estudiar la realización en su absolutez y en la opresión. La libertad que se realizaría en una sociedad

anarquista sería la forma de libertad racional en la que cada uno se afirma en el contrato pero abandona sus ilimitadas pretensiones ante la libertad del otro. La libertad concreta sería, pues, la libertad socializada en la que la exigencia absoluta cede el lugar a la relación. Entre la libertad individual y la libertad colectiva se coloca la discontinuidad que separa lo individual de lo social: lo social no está dado en el nivel de lo particular, no se crea más que en el momento en que las voluntades se conciertan en el acto del contrato. Es en este acto donde la libertad individual encuentra su límite al mismo tiempo que su acoplamiento social. Esta tensión entre la exigencia ilimitada del individuo y el contrato no puede ser destruida y no debe serlo ya que la dinámica personal va a participar en el acto colectivo: no puede ser superada más que en la práctica efectiva, en el trabajo, donde la individualidad participa activamente en el poder colectivo. Es esta participación, en acto, del individuo en la práctica colectiva, lo que permite a la individualidad acoplarse a un ser social que siempre está en vías de realización.

El concepto del vocabulario actual capaz de expresar adecuadamente este esbozo proudhoniano parece ser, desde luego, el de gestión colectiva o de *autogestión* con el que connota positivamente: el dejar los poderes de decisión a los grupos productores en un espacio social descentralizado, y negativamente: la crítica de la centralización estática y de la burocratización. Lo que cuestiona Proudhon en la hipótesis de la comunidad es a la vez la reconstitución de un poder autoritario que estaría acaparado por una élite y una nueva desposesión de la autonomía de los productores. Opone a esta centralización política y económica el equilibrio de las fuerzas económicas, el juego de las decisiones contractuales, pero no piensa que la instauración de una federación económica baste para asegurar la espontaneidad de lo social. Ello no está actualizado más que por la manifestación permanente de las voluntades, como por la presencia del productor en el consejo de la empresa y la elección de los dirigentes provisionales. El acto contractual tiene precisamente la significación de exigir la participación activa del productor y de permitirle conocer o decidir las condiciones de su producción. Además, la fórmula inmediata que propone a las clases obreras no es «uniros», sino «organizaros», ya que se trata menos de tomar el poder que de estar capacitados para ejercerlo y de situarlo en su verdadero nivel. La revolución debe ser «permanente», como escribe Proudhon designando con ello no una sucesión de etapas que conducirían a un final sino más bien la acción continuada, el control de la producción que efectuarían los productores por su constante presencia en la formulación de los contratos. En esta perspectiva, la insistencia puesta sobre la justicia social más que sobre el conocimiento científico se justifica, ya que en efecto, se trata menos de crear un saber desencarnado que de participar en la constitución del espacio político justo donde las fuerzas saciales podrán equilibrarse. No se trata en modo alguno de reconstituir, como podía observar Saint-Simon, un poder espiritual encargado de aportar a la sociedad el plan defi-

nitivo de la organización social, pudiendo temerse que las capacidades impongan un sistema únicamente favorable a sus intereses. La reivindicación preliminar de la justicia apunta, por el contrario, a promover esta organización flexible y pluralizada que sirve de condición a las posibilidades gestoras.

La repugnancia de Marx a trazar las formas de la sociedad futura hace mucho más azarosa la interpretación de sus diversas indicaciones sobre la naturaleza del sujeto social y de la acción colectiva en la sociedad socialista. Las formulaciones de las obras de juventud no pueden ser retenidas sin reserva ya que son el objeto de una crítica después de 1845, y el programa propuesto en el *Manifiesto del Partido Comunista* es considerado transitorio y susceptible de modificaciones. Además, la distinción entre la fase socialista y la organización comunista obstaculiza atribuir al estado definitivo de la sociedad lo que podría ser válido para el período de dictadura del proletariado. Sin embargo, la confrontación proudhoniana puede permitir percibir mejor ciertos trazos del proyecto marxista y acusar mejor las divergencias: los voluntarios silencios de Marx pueden ser significativos y algunos pasajes de *El Capital* pueden ser particularmente sintomáticos. Se comprende entonces que la oposición no se sitúa en el simple nivel de los medios y que la aprobación dada por Marx al principio de la anarquía para la segunda fase de la revolución no elimina las divergencias.

Tal como lo expresa *La ideología alemana,* el principio de la revolución comunista es el restituir a los hombres el control y el dominio consciente de las fuerzas sociales por la apropiación de los instrumentos materiales de producción. Al suprimir la apropiación privada el acto revolucionario se propone dar la produción a la acción colectiva y someterla, de esta forma, al poder directo de los individuos asociados. Acontecimiento sin precedente histórico pues, en todos los anteriores modos de producción, las condiciones sociales de la producción han sido producidas naturalmente, es decir, sin estar subordinadas a un plan de conjunto establecido voluntariamente. Por la revolución comunista, y por vez primera, los actores sociales llegan al control de su propia condición, dominando su organización económica, subordinando el desarrollo a un plan racional y confirmándose a sí mismos en su propia acción.

De la misma forma que lo había anunciado Saint-Simon, la revolución tiene una tarea esencial económica y, después de haber abolido los poderes objetivos y exteriorizados, pone bajo el control de los hombres sus propias condiciones de existencia. Este dominio de la producción restituida al fin a los hombres es también el objetivo que Proudhon asigna a la revolución ya que también se trata de destruir la exteriorización o el robo operado por el capital y permitir a los productores el poseer y organizar la producción. En realidad, este dominio de la producción, restituida a lo social, no reviste el mismo significado en la problemática proudhoniana que en la

visión marxista. En Marx, tanto si el acento es colocado sobre la necesidad del devenir dialéctico por el cual el proletariado se niega a sí mismo, como sobre la necesidad de la evolución del capitalismo que concentra en el extremo los medios de producción fatalizando de esta forma el hundimiento del sistema, el dominio de la producción es esencialmente reflexionado como el momento de una historia. En *El Capital*, la reapropiación de las condiciones económicas por los mismos productores viene al término de un proceso de expropiación por el cual los pequeños poseedores se ven arrancados de su posesión. Este proceso de expropiación, paralelo al de la centralización de los capitales, prepararía la reapropiación social colocando progresivamente una producción socializada: al mismo tiempo el capitalismo lleva al extremo la exteriorización y engendra los medios de una producción colectiva. Entonces, el dominio de la actividad económica aparece esencialmente como el final de una historia y como la devolución al sujeto colectivo de instrumentos y de formas sociales ya instituidos. La propiedad privada parece ser el único obstáculo para la socialización y su destrucción en una sociedad comunista transmitiría necesariamente el poder social a la empresa de la sociedad en su conjunto. Para Proudhon, por el contrario, el dominio de la producción no puede significar una simple transferencia de autoridad de los propietarios a la autoridad colectiva: no se trata, efectivamente, de apoderarse de un proceso ya instituido y cuya dinámica induciría a la salida, sino más bien de asumir todas las actividades económicas haciendo de la sociedad económica el todo de la sociedad. Lejos de que la sociedad constituya una unidad cuya voluntad racional controlaría un mecanismo y se apropiaría de los productos, la sociedad debe ser esta economía, confundirse con ella, y la razón no debe ser más que la manifestación de múltiples decisiones equilibradas. La sociedad no es una unidad portadora de una economía, constituye una pluralidad de grupos económicos cuyo encuentro constituye la economía dominada.

Desde luego, el debate se sitúa en el lugar que lo colocó Proudhon: en la teoría de la comunidad o del verdadero sujeto colectivo. En la dialéctica histórica de Marx, la destrucción del interés particular hace aparecer una comunidad de trabajo objetivamente presente en el capitalismo, subjetivamente presente en la *praxis* revolucionaria, y que únicamente puede estar activa y unida en el momento en el que los obstáculos dirigidos por la propiedad privada han desaparecido. La destrucción revolucionaria de la exteriorización y de la separación de los intereses libera una comunidad en el seno de la cual los hombres están efectivamente unidos por la identidad de sus intereses. En el momento en que la clase proletaria, clase universal, destruye el universo sin sujeto humano que constituyó el capitalismo, aparece como la propia sociedad, existente en sí y para sí, como totalidad conciliada. Es esta concepción de la totalidad social la que Proudhon rechaza absolutamente. Niega que la destrucción de las rivalidades origine necesariamente una totalidad coherente y que la sociedad real está constituida por acumulación de identidades. Por el contrario, duda de que

esta democracia «compacta» esté desprovista de unidad y que tenga que recurrir necesariamente a una nueva autoridad exterior para mantener su cohesión. Efectivamente, la subjetividad de lo social no se encuentra dada sino que es un quehacer, un proceso que debe constituirse incesantemente por las múltiples actividades de los grupos parciales. La sociedad no está por sí misma y racionalmente conciliada, debe conciliarse constantemente a través de los contratos y de los equilibrios cambiantes de los individuos y de los grupos.

Sin duda, Marx debía, en sus obras de madurez, evitar el precisar los caracteres de esta comunidad de trabajo, pero era para substituirlo por un proyecto no menos distante, por lo menos en su interpretación, de la teoría proudhoniana, el del plan concertado. La planificación racional de la producción realizaría esta inversión radical anunciada en las obras de juventud y por la cual los hombres dominados en otros tiempos por las relaciones de producción como por un antiguo poder, sometería a su control común su propia acción [1]. Por el plan concertado, la sociedad reglamentaría racionalmente su producción y sometería a la «inteligencia social» las regulaciones en otro tiempo abandonadas a la contingencia. Tendría como función el reglamentar al exacta relación entre las necesidades colectivas y los tiempos de trabajo en el seno de la sociedad, adecuar el trabajo al tiempo disponible, asegurando de esta forma la perfecta transparencia de las relaciones sociales. Reglamentaría la repartición del producto social entre la parte inmediatamente consumible y la parte excedente, y fijaría la parte individual de cada productor en función del tiempo de trabajo realizado [2]. Se llegaría al plan concertado de decidir los grandes trabajos colectivos y de calcular con anterioridad las cantidades de trabajo y los medios de producción necesarios para estas empresas. Marx no parece dudar que la centralización evocada en el *Manifiesto de 1848* comporta una perfecta racionalización de la economía: no pone en duda, en este punto, el optimismo de Saint-Simon que espera de la desaparición de los antagonismos la liberación de una inteligencia social y de la elaboración de los planes industriales la racionalización de la actividad común. Y en este mismo movimiento de pensamiento, Marx no duda que el ejercicio de una cierta autoridad sea necesaria bajo la forma de un trabajo de dirección y de supervisión, siempre que este trabajo no sea puesto en manos de un fuerza explotadora: no duda que la combinación de los esfuerzos parciales exija la presencia de un mando y de una voluntad encargados de asegurar la coordinación de las tareas.

La crítica que Proudhon formula contra el tecnocratismo de Saint-Simon no deja de aplicarse también vigorosamente a esta concepción marxista de la planificación. Proudhon no niega la importancia de los planes y de las decisiones que conciernen al conjunto de las fuerzas económicas [3],

1. *Capital*, libr. III, t. VI, p. 203.
2. *Ibid.*, libr. I, t. I, p. 90.
3. *Programme révolutionnaire*, 1848.

pero su teoría de lo social obstaculiza el prestar a una inteligencia colectiva la detentación de una razón. El problema se encuentra desplazado, de esta forma, de la elaboración del plan a los procesos por los cuales las decisiones que conciernen a la actividad colectivas serán tomadas. La razón no está en poder de una comunidad, la razón colectiva no hace más que constituir negaciones recíprocas y rivalidades entre los grupos. Entonces la solución del problema central no consistirá en una identificación de los grupos bajo un poder llamado racional, sino por el contrario, en el sostenimiento de las diferenciaciones, en el respeto de los equilibrios y únicamente a través del difícil entendimiento entre las partes se formularán las decisiones y los planes colectivos. La anarquía no es pues simplemente la destrucción de las funciones políticas y su transformación en funciones administrativas, como dice Marx en una definición inspirada en el saint-simonismo [4], sino más bien un sistema social resueltamente antiautoritario donde la gestión permanente debe substituir a la administración centralizada.

Proudhon esboza de esta forma una teoría de la reconciliación de la singularidad y de lo universal profundamente opuesta a la de Marx. En sus obras de juventud, Marx deja a la revolución la tarea de destruir el divorcio que separa, en el hombre, el ser personal y el ser de la clase; destruir la exteriorización de las relaciones sociales, convertir en orgánicas las condiciones sociales, supondría a la vez considerar al hombre en la universalidad de la acción social y considerarle en su esencia social. Hacer del acto de producción un acto inmediatamente social teniendo como única finalidad al hombre, significaría dar al hombre su esencia y la totalidad de su ser. Prácticamente, la planificación racional y centralizada realizaría el proyecto filosófico convirtiendo el acto colectivo en totalmente transparente y haciendo del trabajo, y por vez primera, un trabajo humano. Sin embargo, Marx esboza un segundo tema de reflexión sobre el libre desarrollo de los individuos, situando de esta forma el reino de la libertad por encima del trabajo impuesto por las necesidades. Opone entonces el reino de la necesidad, que sería el de la producción y que llegaría a someterse a los productores asociados, al de la libertad que no comenzaría hasta más allá de este dominio [5]. Es en esta libertad individual, hecha posible por la racionalidad económica, aunque exterior a ella, donde se esclarecería el poder del hombre, la verdadera riqueza humana, no siendo posible más que por el acrecentamiento del tiempo de no-trabajo y la reducción de la jornada de trabajo.

Ninguna de estas proposiciones puede encontra cabida en el proyecto proudhoniano. La libertad del individuo no consiste en participar de una acción colectiva cuya racionalidad le sería impuesta: en la pluralidad esencial de lo colectivo, la libertad del individuo no consiste en participar de

4. *Les prétendues scissions dans l'Internationale* (circular privada del Consejo General de la A.I.T., 1872). *La Première Internationale,* Genève, Droz, 1962, t. II, p. 295.

5. *Capital,* libr. III, t. VIII, p. 198.

lo racional, sino en afirmar su individualidad propia, aun estando en la contradicción, para definir sus relaciones contractuales con el otro y para elaborar, en la discusión, los proyectos comunes. El individuo no puede deshacerse de su soberanía en provecho de una comunidad racional, debe participar en una actividad de la que nacerá incesantemente la razón colectiva. Además, su libertad será únicamente relativa pues sus exigencias ilimitadas no estarán jamás satisfechas, limitadas como están por la libertad del otro. Y además, la abertura que sugiere Marx hacia una libertad personal que se desarrollará por encima del acto colectivo del trabajo no encuentra lugar en el proyecto proudhoniano. Proudhon no se ha mantenido indiferente ante los problemas de la existencia del individuo, como testimonian sus numerosas páginas sobre el amor o el matrimonio, pero no puede concluir con que la existencia verdadera se derive fuera de la actividad social. Únicamente en la participación activa en la existencia social es donde el individuo puede vivir sus valores fundamentales de justicia, y, ya que el mundo no es razonable más que por el acto de los sujetos, sería absurdo colocar en otros lugares la verdadera realización del hombre.

Al término de esta confrontación, no podrían atenuarse, pues, las profundas divergencias entre las teorías de Proudhon y de Marx, ni intentar disminuir la originalidad particular de las indicaciones proudhonianas. Pero al mismo tiempo, no puede dejar de subrayarse cómo estas divergentes teorías se proponían responder a idénticos problemas concernientes a la destrucción del sistema capitalista y al advenimiento político de las clases obreras. Constituir una ciencia de las contradicciones del capitalismo, demostrar la necesidad histórica de su hundimiento, definir los medios políticos de la revolución y las condiciones generales de la sociedad socialista, tantos objetivos que se encuentran idénticamente en los fundamentos de la reflexión. Tampoco resulta sorprendente que los teóricos que se creen más fieles a la doctrina marxista hayan sido conducidos a tomar espontáneamente las tesis esenciales de Proudhon incluso persistiendo en condenar ritualmente este pensamiento de «pequeña burguesía». Si Lenin se oponía absolutamente a Proudhon en 1902, cuando abandonaba el movimiento revolucionario a una organización centralizada de agitadores profesionales, reemprendía, por el contrario, la inspiración profunda en 1917, cuando en los consejos obreros designaba los fundamentos reales del poder. Esta era, en efecto, una tesis mayor del proudhonismo en tanto que el poder revolucionario no podía encontrarse más que en los grupos de los mismos productores, y en tanto se apoderaban completamente de su actividad política y económica. Igualmente las críticas formuladas por los teóricos marxistas contra el socialismo autoritario posterior a la Revolución de Octubre repiten singularmente las advertencias de Proudhon sobre el peligro del socialismo de Estado: las críticas de Trotsky contra la burocracia, las de Rosa Luxembourg contra el autoritarismo político, vuelven espontáneamente a las tesis esenciales del proudhonismo. En fin, se encontrará, en la obra de Mao Tse-Tung, un nuevo ejemplo de este retorno a

los temas proudhonianos: al afirmar que la contradicción es la forma universal de los fenómenos, Mao Tse-Tung se aleja de la lógica marxista según la cual las contradicciones no pueden ser pensadas más que en su devenir, y las contradicciones sociales reflexionadas en su final. De esta forma se encuentra rechazada la teoría hegeliana de la superación de la contradicción y afirmada, por el contrario, la teoría proudhoniana del sostenimiento de un cierto tipo de contradicción en el seno de la sociedad socialista. Al afirmar que una sociedad socialista produce contradicciones del tipo no antagónico, Mao Tse-Tung reafirma, contra Marx, la teoría proudhoniana del final de los antagonismos conflictivos y del sostenimiento de las contradicciones no antagónicas. Estos retornos a una teoría explícitamente condenada permiten pensar que la experiencia histórica viene a valorar lo que reprobaba la ortodoxia.

BIBLIOGRAFÍA

1. SAINT-SIMON

A. Obras citadas

Citamos:

1.º Según las *Obras de Saint-Simon y de Enfantin* en todos los escritos de Saint-Simon que allí se encuentran (*Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* publicadas por los miembros del consejo instituido por Enfantin para la ejecución de sus últimas voluntades, vol. 47, París, E. Dentu, 1865-1876; E. Leroux, 1877-1878. Las obras de Saint-Simon se encuentran en los volúmenes XV, del XVIII al XXIII, del XXXVII al XL). Estos escritos están reproducidos con la misma paginación en la Edition Anthropos.

2.º Según la Edition Anthropos en los escritos ausentes de la Edición E. Dentu, en particular en los escritos que han sido tomados de las *Œuvres choises de C.-H. de Saint-Simon,* precedidas de un ensayo sobre su doctrina, Lemonnier, vol. 3, Bruselas, F. Van Meenen, 1859. (*Œuvres de Claude-Henri de Saint-Simon,* París, Editions Anthropos, 1966, vol. 6, reimpresión anastáltica.)

3.º Para los textos no tomados de estas colecciones, citamos según la edición crítica reciente o según la edición original.

Lettres d'un habitant de Genève à ses contemporains (1802 y 1803), *Œuvres de Saint-Simon et d'Enfantin,* vol. XV. (Aludimos a esta edición con la sigla *Œuvres.*)

Essai sur l'organisatión sociale (1804), inédito publicado a continuación de las *Lettres d'un habitant de Genève* (ed. Pereire), París, Félix Alcan, 1925.

Lettre aux Européens (sin fecha), inédito publicado *ibíd.*

Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle (1807-1808), Ed. Anthropos, vol VI (paginación tomada de la edición de 1808).

Lettres au Bureau des Longitudes (1808), Ed. Anthropos, vol. VI.

Historie de l'homme (1810), Ed. Anthropos, vol. VI.

Mémoire sur la science de l'homme (1813), *Œuvres,* vol. XL.

Travail sur la gravitation universelle, Moyen de forcer les Anglais à reconnaître l'indépendance des pavillons (1813), *Œuvres,* vol. XL.

De la réorganisation de la société européenne, por H. de Saint-Simon y A. Thierry (1814), *Œuvres,* vol. XV.
Opinion sur les mesures à prendre contre la coalition de 1815, por H. de Saint-Simon y A. Thierry (mayo 1815), Ed. Anthropos, vol. VI.
L'industrie (dic. 1816 a mayo 1818), *Œuvres,* vol. XVIII, XIX.
Les communes ou essai sur la politique pacifique (1818?), Ed. Anthropos, vol. VI.
Du système industriel (sept. 1820 a jun. 1822), *Œuvres,* vol. XXI, XXII, XXIII.
Lettre de H. de Saint-Simon à Messieurs les ouvriers (1821), Ed. Anthropos, vol. VI.
La classe des prolétaires (borrador inacabado) (1821?), Ed. Anthropos, vol. VI.
Des Bourbons et des Stuarts (1822), Ed. Anthropos, vol. VI.
Suite à la brochure: des Bourbons et des Stuarts (1822), Ed. Anthropos, vol. VI.
Catéchisme des industriels (dic. 1823 a jun. 1824), *Œuvres,* vol. XXXVII, XXXVIII, XXXIX; el Cuaderno 3.°: *Système de politique positive* por A. Comte, está reproducido en el vol. XXXVIII, precedido por el Prefacio de Saint-Simon. (Trad. cast. Ed. Aguilar, Madrid.)
Oponions littéraires, philosophiques et industrielles (1824), *Œuvres choisies* (Lemonnier), t. III.
De l'organisation sociale, fragments d'un ouvrage inédit (1824), *Œuvres,* vol. VL.
Le nouveau christianisme (1825). *Œuvres,* vol. XXIII.

B. Obras sobre Saint-Simon

Agapitides (S.), Saint-Simon et le corporatisme fasciste, *Revue d'histoire économique et sociale,* XXIII (1937).
Ansart (Pierre), Les cadres sociaux de la morale de Saint-Simon, *Cahiers internationaux de sociologie,* XXXIV (1963).
— *Saint-Simon,* col. «Philosophes», París, Presses Universitaires de France, 1969.
Berthod (Aimé), Les écrivains sociaux: Saint-Simon, Fourier, Proudhon en *La tradition philosophique et la pensée française,* París, Alcan, 1922.
Bouglé (C.), L'oeuvre d'Henri de Saint-Simon, *Textes choisies,* Introducción, París, Alcan, 1925.
— y Halévy (E.), *Doctrine de Saint-Simon, Exposition, Première année,* 1829, Introduccción, París, Rivière, 1924.
Bourgin (Hubert), Saint-Simon, artículo de la *Grande Encyclopédie,* t. 29, 1901.
Brothier (Léon), *Saint-Simon et le saint-simonisme,* Bruselas, La Libre Recherche, 1859.
Brunet (Georges), *Le mysticisme social de Saint-Simon,* París, Les Presses Françaises, 1925.
Collins (Clifton W.), *Saint-Simon,* Edimburgo, 1880.
Dautry (Jean), *Saint-Simon, Textes choisies,* Prefacio y comentarios, París, Ed. Sociales, 1951.
— Sur un imprimé retrouvé due comte de Saint-Simon, *Annales historiques de la Rév. Française,* oct.-dic. 1948.
— La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier, *Journal de psychologie normale et pathologique,* LII, 1955.

DELBOS (V.), *La philosophie française,* cap. XIV, París, Plon, 1919.
DONDO (Mathurin), *The French Faust, Henri de Saint-Simon,* New York, Philosophical Library, 1955.
DUMAS (Georges), Saint-Simon, père du positivisme, *Revue philosophique,* LVII, 1904.
— *Psychologie de deux messies positivistes: A. Comte et Saint-Simon,* París, Alcan, 1905.
DURKHEIM (Émile), *Le socialisme, sa définition, ses débuts: la doctrine saint-simonienne,* editada por M. Mauss, París, Alcan, 1928.
— Saint-Simon, fondateur du positivisme et de la sociologie, *Revue philosophique,* XCIX, 1925.
GOUHIER (Henri), *La jeunesse d'Auguste Comte et la formation du positivisme,* París, Vrin, 1933, 1936, 1941, vol. 3, t. II: *Saint-Simon jusqu'à la Restauration;* t. III: *Saint-Simon de 1814 à 1815.*
— La mission de Saint-Simon, *Revue d'histoire de la philosophie,* n. s., I.
— Saint-Simon et Auguste Comte devant la Révolution Française, *Revue philosophique,* 1939.
GURVITH (Georges), *Les fondateurs français de la Sociologie contemporaine,* fasc. I: *Saint-Simon sociologue,* Centre de Documentation Universitaire, 2.ª ed., 1961.
— C. H. de Saint-Simon. La physiologie sociale, *Œuvres choisies,* Introducción y notas, París, Presses Universitaires de France, 1965.
JANET (Paul), *Saint-Simon et le saint-simonisme,* París, 1878.
LEROUX (Pierre), *La grève de Samarez,* París, Dentu, 1863.
LEROY (Maxime), *Le socialisme des producteurs: Henri de Saint-Simon,* París, Bibl. d'Information Sociale, 1924.
— *La vie véritable du comte Henri de Saint-Simon (1760-1825),* París, Grasset, 1925.
LEROY-BEAULIEU (Paul), Saint-Simon le reformateur, *Revue Bleue,* dic. 1910-enero 1911.
MANUEL (Frank), *The New World of Henri Saint-Simon,* Cambridge, Mass Harvard University Press, 1962.
MUCKLE (F.), *Henri de Saint-Simon, die Persönlichkeit und das Werk,* Iéna, 1908.
PASQUIER (A.), Saint-Simon et les problèmes du temps présent, *Revue d'histoire économique et sociale,* 1948.
PERROUX (François), *Industrie et création collective,* Presses Universitaires de France, 1964.
PICAVET, Saint-Simon et son oeuvre, *Revue de la Société des Etudes historiques,* 26 julio 1894.
REGNIER (Jacques), Les idées religieuses, politiques et sociales de Saint-Simon, *Nouvelle Revue,* enero-febrero 1903.
REYBAUD (Louis), *Etudes sur les réformateurs contemporains ou socialistes modernes, Saint-Simon, Ch. Fourier, R. Owen,* París, Guillaumin, 1840.
SCHUHL (P. M.), Henri de Saint-Simon (1760-1825), *Revue philosophique,* 1960.
SEE (Henri), Les idées politiques de Saint-Simon, *Revue historique,* LXXIII, 1900.
VIDAL (Daniel), Saint-Simon, oeuvre ouverte, *Sociologie du travail,* 1967, 4.

WEILL (Georges), *Un précurseur du socialisme, Saint-Simon et son oeuvre,* París, Perrin, 1894.

Para la bibliografía completa de los escritos de Saint-Simon y de las obras dedicadas a Saint-Simon, cf.

WALCH (Jean), *Bibliographie du saint-simonisme,* París, Vrin, 1967.

II. PROUDHON

A. OBRAS CITADAS

Salvo indicación contraria, citamos los escritos de Proudhon de la *Nueva Edición* publicada por Marcel Rivière & Cia. desde 1920 (*Œuvres complètes de P. J. Proudhon, Nouvelle Edition,* publicada con Notas y Documentos inéditos bajo la dirección de C. BOUGLÉ y H. MOYSSET. Notas y Comentarios de AUGE-LARIBE (M.), BERTHOD (A), BOUGLÉ (C), CUVILLIER (A.), DOLLÉANS (E.), DUVEAU (G.), HALÉVY (D.), HAUBTMANN (P.), LEROY (M.), MOYSSET (H.), PICARD (R.), PUECH (J. L.), RUYSSEN (T.), SCELLE (G.). Para los escritos no tomados de esta edición, citamos según la edición LACROIX (*Œuvres complètes,* París, A. LACROIX, Verboechoven & Cia., 26 vol., 1867-1870), o según la edición original.

Essai de grammaire générale (como continuación de *Eléments primitifs des langues de Bergier*), Besançon, Lambert (1837).
De l'utilité de la célébration du dimanche, considerée sous les rapports de l'hygiène publique, de la morale, des relations de famille et de cité (1839).
Qu'est-ce que la propiété? ou *Recherches sur le principe du droit et du gouvernement* (1840).
Lettre à M. Blanqui sur la propiété, Deuxième mémoire (1841).
Avertissement aux propiétaires ou Lettre à M. V. Considerant, rédacteur de La Phalange, sur une défense de la propiété (1842).
Explications présentées au ministère public sur le droit de propiété (febrero 1842).
De la création de l'ordre dans l'humanité, ou Principes d'organisation politique (1843).
Le Miserere ou la Pénitence d'un roi, lettre au R. P. Lacordaire sur son Carême de 1845 (1845).
Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère (1846). (Trad. cast. Ed. Americalee, Buenos Aires).
Organisation du crédit et de la circulation, et Solution du problème social (1848), *Œuvres complètes,* Librairie International (Lacroix, Verboechoven & Cia.), t. VI.
Le droit au travail et le droit à la propiété (1848).
Proposition relative à l'împort sur la revenu présentée par le citoyen Proudhon (Assamblée Nationale, 31 julio 1848).
Résumé de la question sociale. Banque d'échange (1848), Ed. Lacroix, t. VI.
Banque du peuple (1849). Ed. Lacroix, t. VI.

Les confessions d'un révolutionnaire, pour servir à l'histoire de la Révolution de février (1849).
Interêt et principal, discussion entre M. Proudhon y M. Bastiat sur l'intérêt des capitaux (1850), Ed. Lacroix, t. XIX.
Idée générale de la Révolution au XIXe siècle (1851).
Philosophie du progrès, Programme (1851).
La révolution sociale demontrée par le coup d'Etat du 2 décembre (1852).
Manuel du spéculateur à la bourse (1.ª ed. no formada por Proudhon), París, Garnier, 1853.
De la justice dans la Révolution et dans l'Eglise, Nouveaux principes de philosophie pratique (1858).
La justice poursuivie par l'Eglise (1858).
La guerre et la paix, recherches sur le principe et la constitution du droit des gens (1861).
Théorie de l'impot (París, E. Dentu, 1861).
Les majorats littéraires, examen d'un projet de loi ayant pour but de créer au profit des auteurs, inventeurs et artistes, un monopole perpétuel (1862).
La fédération et l'unité en Italie (1862).
Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la révolution (1863).
Les démocrates assermentés et les réfractaires (1863).
Si les traités de 1815 ont cessé d'existir. Actes du futur congrés (1863).
Nouvelles observations sur l'unité italienne (1864).

Obras póstumas

De la capacité politique des clases ouvrières.
Du principe de l'art et de sa destination sociale.
Théorie de la propiété (Ed. Lacroix, 1866).
La Bible annotée.
France et Rhin.
Contradictions politiques: Théorie du mouvement constitutionel au XIXe siècle.
La pornocratie ou les femmes dans le temps modernes.
Césarisme et christianisme (París, Marpon & Flammarion, 1883).
Jésus et les origines du christianisme.
Carnets (1843-1860), publicaciones parciales: *La Grande Revue,* agosto y septiembre 1908; ed. M. Rivière, Carnets de P. J. Proudhon, vol. 2, 1960-1961.
Correspondance, vol. 14, ed. Lacroix, 1874-1875.
Lettres à Chaudey et à divers comtois (1839-1864), E. Droz, Besançon, Dodivers, 1911.
Lettres au citoyen Rolland (1858-1862), J. Bompard, Grasset, 1946.

B. Obras sobre Proudhon

Amoudruz (Madeleine), *Proudhon et l'Europe,* París, Domat-Montchrestien, 1945.
Ansart (Pierre), *Sociologie de Proudhon,* Presses Universitaires de France, 1967.
Aucuy (M.), *Les systèmes socialistes d'échange,* París, F. Alcan, 1908.

BANCAL (Jean), Proudhon et la propiété, *L'Europe en formation,* mayo 1965.
— La démocratie industrielle de Proudhon, *Revue de l'Action populaire,* julio 1966.
— La socio-économie de Proudhon, *Cahiers de l'I.S.E.A.,* abril 1966.
— *Œuvres choisies,* Gallimard, 1967.
BÉNÈS (M.), *La morale de Proudhon,* París, Alcan, 1904.
BERTH (Edouard), *Du Capital aux Réflexions sur la violence,* París, M. Rivière, 1932.
BERTHOD (Aimé), *Proudhon et la propiété, un socialisme pour les paysans,* París, Giard & Brière, 1910.
BOUGLÉ (Célestin), *La sociologie de Proudhon,* París, A. Collin, 1911.
— Proudhon sociologue, *Revue de métaphysique et de morale,* sept. 1910.
— *Proudhon* (estudio y selección de textos), París, F. Alcan, 1930.
BOULEN (A. G.), *Les idées solidaristes de Proudhon,* París, Marchal & Godde, 1912.
BOURGEAT (Jacques), *P. J. Proudhon, père du socialisme français,* París, Denoël, 1943.
BOURGEAU (P.), *Proudhon et la critique de la démocratie,* Ed. Universitaires de Strasburgo, 1933.
BOURGEOIS (Nicolas), *Proudhon, le fédéralisme et la paix,* París, M. Rivière, 1926.
BOURGIN (Hubert), *Proudhon,* París, Bibliothèque socialiste, 1901.
BOURGUIN (Maurice), Les rapports entre Proudhon et Marx, *Revue d'économie politique,* marzo, 1893.
CHÂBRIER (J.), *L'idée de révolution d'après Proudhon,* París, Domat-Montchrestien, 1935.
CHEN KUI-SI, *La dialectique dans l'oeuvre de Proudhon,* París, Domat-Montchrestien, 1936.
CUVILLIER (Armand), *Proudhon,* Estudios y selección de textos, París, Ed. Sociales Internationales, 1936.
— *Marx et Proudhon, A la lumière du marxisme* (compilación colectiva), t. II, París, Ed. Sociales Internationales, 1937.
DEMOINET (F.), *L'idée de l'Etat chez les théoriciens anarchistes,* París, Librairie Sociale et Economique, 1941.
DIEHL (Karl), *P. J. Proudhon, seine Lehre und sein Leben,* Iéna, 1888-1896.
DOLLÉANS (Edouard), *Proudhon,* París, Gallimard, 1948.
— et PUECH (J. L.), *Proudhon et la Révolution de 1848,* París, Presses Universitaires de France, 1958
DROZ (E.), *P. J. Proudhon,* París, páginas libres, 1906.
DRUPAT (Jeanne), *Proudhon sociologue et moraliste,* París, F. Alcan, 1929.
FAGUET (Emile), *La philosophie morale au XIXe siècle,* París, Oudin, 1900.
GRUN (Karl), *Die soziale Bewegung in Frankreich und Belgien,* Darmstadt, 1845.
GUÉRIN (Daniel), *L'anarchisme,* Gallimard, 1965.
GURVITH (Georges), *L'idée de droit sociale,* París, Sirey, 1932.
— *Les fondateurs français de la sociologie contemporaine,* t. II: *P. J. Proudhon,* París, Centre de Documentation Universitaire, 1955.
— *Dialectique et sociologie,* París, Flammarion, 1962.
— *Proudhon et Marx, une confrontation,* París, C.D.U., 1964.
— *Proudhon,* París, Presses Universitaires de France, col. «Philosophes», 1965.

GUY-GRAND (Georges), *Pour connaître la pensée de Proudhon,* París, Bordas, 1947.
HALEVY (Daniel), *La jeunesse de Proudhon,* París, Figuière, 1913.
HAUBTMANN (Pierre), *Marx et Proudhon, leurs rapports personnels (1844-1847),* París, Economie et Humaniste, 1947.
— *Proudhon* (tesis de doctorado, inéditas).
HEINTZ (Peter), Die Autoritäts problematik bei Proudhon, Köln, Verlag für politik und Wirtschaft, 1956.
HERZEN (Alexandre), *Le monde russe et la révolution,* Delaveau, 1860-1862.
LACROIX (Jean), Proudhon et la souveraineté du droit, en *Itinéraire spirituels,* Blound & Gay, 1938.
LABRY (Raoul), *Herzen et Proudhon,* París, Bossard, 1928.
LABROUSSE (L.), *Conception proudhonienne du crédit gratuit,* París, Jouve, 1919.
LAJUGIE (Joseph), *Po. J. Proudhon* (Estudio y selección de textos), París, Dalloz, 1953.
LEROY (Maxime), *Histoire des idées sociales en France,* t. III, París, Gallimard, 1954.
LOSSIER (Jean), *Le rôle social de l'art selon Proudhon,* París, Vrin, 1937.
LÜ (S. Y.), *The political theories of P. J. Proudhon,* New York, M. R. Gray, 1922.
LUBAC (Henri de), *Proudhon et le christianisme,* París, Seuil, 1945.
MICHEL (Henri), *L'idée de l'État,* París, Hachette, 1896.
MULBERGER (Arthur), *P. J. Proudhon, Leben und Werke,* Fromann, 1899.
PARETO (Vilfredo), *Les systèmes socialistes,* París, Giard, 1926.
PIROU (Gaétan), *Proudhonisme et syndicalisme révolutionnaire,* París, A. Rousseau, 1910.
PUECH (Jules L.), *Le proudhonisme dans l'Association internationale des travailleurs,* París, F. Alcan, 1907.
RAPHAEL (Max), *Proudhon, Marx, Picasso,* París, Excelsior, 1933.
RENOUVIER (Charles), *Philosophie analytique de l'histoire,* t. IV, París, E. Leroux, 1896-97.
SERGENT (Alain) y HARMEL (Claudel), *Histoire de l'anarchie,* París, Le Portulan, 1949.
SOREL (Georges), *Matériaux d'une théorie du prolétariat,* París, M. Rivière, 1921.
WOODCOCK (G.), *Pierre-Joseph Proudhon, a biography,* Londres, Routledge and Kegan Paul, 1956.
L'actualité de Proudhon (Coloquio de nov. de 1965, Bruselas), Ponencias de BANCAL, Mme. KRIEGEL, GUERIN, GURVITH, LAJUGIE, VOYENNE, GORIELY, BARTIER, RIFFLET, Ed. del Instituto de Sociología, Universidad libre de Bruselas, 1967.

III. KARL MARX

A. OBRAS CITADAS

Hemos tratado, siempre que ha sido posible, citar las obras de Marx en sus traducciones francesas. A falta de una edición completa, citamos según las

ediciones más recientes (Editions Sociales), o según la Edition Costes a pesar de sus insuficiencias. Para *El Capital* nos hemos atenido al texto establecido por Editions Sociales, 1950-1960 (traducción de Joseph Roy de 1875 para el Libro 1.º, traducción nueva de Erna Cogniot, C. Cohen-Solal y Gilbert Badia para los Libros 2.º y 3.º).

L'article de fond dans le n.º 179 de la «Gazette de Cologne» (1842) (*Rheinische Zeitung*), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. V.

Le communisme et la «Gazette générale de Augsbourg» (1942) (*Rheinische Zeitung*), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. V.

Chitique de la philosophie du droit de Hegel (1843), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. IV. (Trad. castellana Ediciones Nuevas, Buenos Aires.)

Correspondance entre Marx et Ruge (Annales franco-allemandes) (1844), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. V. (Trad. cast. Ed. Martínez Roca, Barcelona.)

La question Juive (1844), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. 1. (Trad. cast. Ed. Grijalbo, México.)

Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel (1844), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. I. (Trad. cast. Ed. Grijalbo, México.)

Manuscrits de 1844 (Économie politique et philosophie) (1844). Ed. Sociales, trad. E. BOTTIGELLI, 1962. (Trad. cast. Ed. Alianza, Madrid.)

La sainte famille (1845), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. II y III. (Trad. cast. Editorial Política, La Habana, y en Ed. Grijalbo, México.)

L'idéologie allemande (1845):

Primera Parte, Anexo, *Thèses sur Feuerbach,* Ed. Sociales, trad. Renée CARTELLE y G. BADIA, 1965.

II y III Parte, COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. VII, VIII, IX. (Trad. cast. Ed. Pueblos Unidos, Montevideo, y en Ed. Grijalbo, México.)

Misère de la philosophie en réponse à la philosophie de la Misère de M. Proudhon (1847), COSTES (con las anotaciones de Proudhon sobre su ejemplar), 1960. (Trad. castellana, Ed. Aguilar, Madrid.)

Karl Grün: «Le mouvement social en France et en Belgique» (1847), COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. IX

Travail salarié et Capital (1847), Ed. Sociales, 1952. (Trad. cast., Ed. R. Aguilera, Madrid.)

Manifeste du Parti Communiste (1848), COSTES, 1953. (Trad. cast., Ed. Progreso, Moscú.)

Artículos publicados en la *Nouvelle Gazette rhénane: La Nouvelle Gazette Rhénane* (1848), Ed. Sociales, trad. Lucienne NETTER, t. I, 1963.

La bourgeoisie et la contre-révolution, en *Nouvelle Gazette Rhénane* (1848), La revue socialiste, *Bilan de la révolution prussienne,* trad. M. RUBEL, mayo-julio, 1948 (núms. 21, 22, 23).

Les luttes des classes en France (1850), Ed. Sociales, 1967. (Trad. cast., Ed. Ciencia Nueva, Madrid.)

Adresse du Comité Central à la Ligue (Marzo 1850 et Junio 1850), Karl Marx devant les jurés de Cologne, COSTES, 1939.

Le dix-huit brumaire de Louis-Bonaparte (1852), Ed. Sociales, 1963. (Trad. cast., Ed. Ariel, Barcelona.)

Artículos publicados en *New York Daily Tribune, The People's Paper,* y en *Neue Oder Zeitung: Œuvres politiques,* COSTES, t. I (Palmerston, 1853),

en XIII (L'armée Anglaise, La chute de Kars, La révolution espagnole, 1854-1857), 1929, 1931. (Sobre la revolución española, trad. cast. Ed. Ariel, Barcelona.)
The Eastern Question. Copilación de cartas escritas entre 1853-1856 por Karl Marx sobre los acontecimientos de la guerra de Crimea. Editado por Eleanor Marx AVELLING y Eduard AVELLING, Londres, S. Sonnenschein, 1897.
Articles on India, Bombay, People's Publishing House, 1943.
Marx on China, 1853-1860. Artículos de *New York Daily Tribune.* Con Introducción y notas de Dona TORR, Londres, Lawrence & Wishart, 1951.
Revolution in Spain, New York, International Publishers, 1939. (Trad. cast., Ed. Ariel, Barcelona.)
Révélations sur l'histoire de la diplomatie au XVIIIe siècle (1856), *Karl Marx, La Russie et l'Europe,* trad. e Introducción de B. P. HEPNER, Gallimard, 1954.
Fondements de la critique de l'économie politique (Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie) (1857-1858), París, Ed. Anthropos, t. I, 1967; t. II, 1968.
Contribution à la critique de l'économie politique (1859), Ed. Sociales, 1957. (Trad. cast. Ed. Comunicación, Madrid.)
Herr Vogt (1860), COSTES, vol. 3, 1927-1928.
The Civil War in the Unites States, New York, International Publishers, 1937.
Adresse inaugurale et statuts provisoires de l'Association Internationale des Travailleurs (1864), *La Première Internationale,* Recopilación de documentos publicados bajo la dirección de Jacques FEYMONT, Ginebra, E. DROZ, 1962, t. I.
Sur P. J. Proudhon, Social-Demokrat (febrero 1865), Karl Marx, *Œuvres,* t. I, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1963.
Salaire, prix et profit (1865), Ed. Sociales, 1952. (Trad. cast. Ed. R. Aguilera, Madrid.)
Le Capital: Lib. I, trad. de J. ROY (1872-1875), Ed. Sociales, 1950; Lib. II y III, publicado por F. ENGELS (1885-1894), Ed. Sociales, trad. de E. GOGNIOT, C. COHEN-SOLAL y G BADIA, 1952-1960. (Trad. cast. F.C.E., México.)
Histoire des doctrines économiques, publicada por Karl KAUTSKY (1905-1910), COSTES, vol. 8, 1924-1925. (Trad. cast. F.C.E., México.)
Adresse du Conseil Général de l'Association Internationale des Travailleurs sur la guerre civile en France (1871), *La guerre civile en France,* Ed. Sociales, 1953. (Trad. cast. Ed. R. Aguilera, Madrid.)
Les prétendues scissions dans l'Internationale (1872), *La Première Internationale,* Recopilación de documentos publicados bajo la dirección de Jacques FREYMOND, Ginebra, E. DROZ, 1962, t. II.
L'indifférence en matière politique (1873), *Mauvement socialiste,* sept-oct. 1913.
Notes sur Bakounine (1874), Marx et Engels, Contre l'Anarchie, Bureau d'Editions, 1935.
Notes marginales sur le programme du Parti ouvrier allemand (1875), Marx et Engels, Critique des programmes de Gotha et d'Erfurt, Ed. Sociales, 1950. (Trad. cast. Ed. Ricardo Aguilera, Madrid.)
Correspondance K. Marx-Fr. Engels, publicada por A. BEBEL y Ed. BERNSTEIN, trad. por J. MOLITOR, COSTES, t. I (1844), al IX (1867), 1931-1934.
Correspondance Fr. Engels-K. Marx et divers, publicada por F. A. SORGE, trad. por BRACKE (A. M. Desrousseaux), COSTES, vol. 2, 1950.

Lettres à Kugelmann (1862-1874), París, Ed. Sociales Internationales, 1930.
Lettre à Joseph Weydemeyer (marzo 1850), Marx-Engels, *Etudes philosophiques,* E.S.I., 1935.
Lettres à Vera Zassoulitch (marzo 1881), *L'homme et la société,* Ed. Anthropos, julio-agosto-septiembre, 1967.

Para una bibliografía completa, cf.:
Maximilien Rubel, *Bibliographie des oeuvres de Karl Marx,* con un apéndice con un repertorio de las obras de Fr. Engels, París, Marcel Rivière & Cia., 1956.
Maximilien Rubel, *Suplément à la bibliographie des oeuvres de Karl Marx,* París, Marcel Rivière & Cia., 1960.

B. Selección de obras sobre Marx y el marxismo

Althusser (Louis), *Pour Marx,* I, París, Fr. Maspéro, 1965. (Trad. cast. Ed. Siglo XXI, México.)
— Rancière (Jacques), Macherey (Pierre), *Lire Le Capital,* II; Balibar (Etienne), Establet (Roger), III, París, Fr. Maspéro, 1965. (Trad. cast. Ed. Siglo XXI, México; es trad. de la 2.ª ed. disminuida francesa.)
Andler (Charles), *Le Manifeste communiste,* Introducción histórica y comentarios, París, F. Rieder & Cia., 1925.
Ansart (Pierre), Sur la théorie des déterminismes sociaux chez Marx, *Perspectives de la sociologie contemporaine,* Homenaje a Georges Gurvitch; Prefacio de Georges Balandier, París, Presses Universitaires de France, 1968.
— Marx et la théorie de l'imaginaire social, *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. XIX, 1968.
Aron (Raymond), *Le grand schisme,* 2.ª Parte: *Le schisme idéologique,* París, Gallimard, 1948.
— *L'opium des intellectuels,* París, Calmann-Lévy, 1955.
— *Les étapes de la pensée sociologique,* 1.ª Parte: *Karl Marx,* París, Gallimard, 1967.
Axelos (Kostas), *Marx penseur de la technique,* París, Ed. de Minuit, 1961. (Trad. cast. Ed. Fontanella, Barcelona.)
Baby (Jean), *Conférences sur Le Capital de Karl Marx,* París, Bureau d'Editions, 1937.
Bartoli (Henri), *La doctrine économique et sociale de Karl Marx,* París, Ed. du Seuil, 1950.
Benard (Jean), La conception marxiste du capital, París, Sédès, 1952.
Bernstein (Eduard), *Socialisme théorique et social-démocratie pratique,* trad. Alex Cohen, París, Stock, 1900. (Trad. cast. Ed. Claridad, Buenos Aires.)
Bigo (Pierre), *Marxisme et humanisme, introduction à l'oeuvre économique de Karl Marx,* París, Presses Universitaires de France, 1953.
Boukharine (Nicolaï I.), *La théorie du matérialisme historique* (1921), París, Ed. Anthropos, 1967.
Calvez (Jean-Yves), *La pensée de Karl Marx,* Ed. du Seuil, 1956. (Trad cast. Ed. Taurus, Madrid.)
Cornu (Auguste), *Karl Marx et Friedrich Engels,* París, Presses Universitaires

de France, t. I, 1955; t. II, 1958; t. III, 1962. (Trad. cast. Ed. Platina, Buenos Aires.)
CROCE (Benedetto), *Essai d'interprétation et de critique de quelques concepts marxistes,* París, Giard & Brière, 1898.
— *Matérialisme historique et économie marxiste,* París, Giard & Brière, 1901.
DESANTI (J. T.), Le jeune Marx et la métaphysique, *Revue de métaphysique et de morale,* 1947.
GARAUDY (Roger), *Les sources françaises du socialisme scientifique,* París, Hier et Aujourd'hui, 1948.
— *Karl Marx,* París, Seghers, 1964.
GRAMSCI (Antonio), *Œuvres choisies,* trad. y notas de G. MOGET y A. MONIO, París, Ed. Sociales, 1959. (Trad. cast. Obras, en Ed. Lantaro, Buenos Aires.)
GUILLAUME (James), *L'Internationale, documents et souvenirs (1864-1878),* París, P. V. Stock, vol. 4, 1905-1910.
GURVITCH (Georges), *La vocation actuelle de la sociologie,* cap. XII, París, Presses Universitaires de France, ed. 2.ª, 1963.
— LEFEBVRE (Henri), CUVILLIER (Armand), DUFRENNE (Mikel), BETTELHEIM (Charles), HAUBTMANN (Pierre), *Cahiers Internationaux de Sociologie,* 1948, vol. IV.
HOOK (Sidney), *Pour comprendre Marx,* trad. del inglés por Mario RETTI, París, Gallimard, ed. 2.ª, 1936.
HYPPOLITE (Jean), *Etudes sur Marx et Hegel,* París, Marcel Rivière & Cia., 1955.
KAUTSKY (Karl), *Le marxisme et son critique Bernstein,* París, Stock, 1900.
LABRIOLA (A.), *Essais sur la conception matérialiste de l'histoire,* Prefacio de G. SOREL, París, V. Giard & E. Brière, 1897. (Trad. cast. Selección ensayos, Ed. Alianza, Madrid.)
LACROIX (Jean), *Marxisme, existencialisme et personnalisme,* París, Presses Universitaires de France, 1950.
LAFARGUE (Paul), *Le déterminisme économique de Karl Marx,* París, Giard, 1909.
LANDSHUT (S.), MAYER (J. P.), *Des historische materialismus,* Leipzig, Kröner, 1932. *Importance, pour une intelligence nouvelle de Marx, de ses oeuvres de jeunesse,* COSTES, *Œuvres philosophiques,* t. IV.
LEFEBVRE (Henri), *A la lumière du matérialisme dialectique,* t. I: *Logique formelle et logique dialectique,* París, Ed. Sociales, 1947. (Trad. cast. Ed. Siglo XXI, México.)
— *Le matérialisme dialectique,* París, Presses Universitaires de France, ed. 3.ª, 1949.
— *Sociologie de Marx,* Presses Universitaires de France, 1966.
LEFORT (Claude), Le marxisme et Sartre, *Les Temps modernes,* abril, 1953.
LENIN (V.), *Karl Marx* (1914), V. Lénine, Ed. en lenguas extranjeras de Moscú, 1946, t. I. (Trad. cast. Ed. Progreso, Moscú.)
— *Les trois sources et les trois parties constitutives du marxisme* (1913), V. Lénine, *Œuvres choisies,* dos vols., Moscú, 1946, t. I. (Trad. cast. Ed. Progreso, Moscú.)
LUKACS (Georges), *Histoire et consciencie de classe,* trad. K. AXELOS y J. BOIS, París, Ed. de Minuit, 1960 (Trad. cast. Ed. Grijalbo, México.)
LUXEMBURG (Rosa), *Marxisme, réformisme et léninisme (1899-1904),* París, Nouveau Prométhée, 1934.

— *Grève de masses, parti et syndicats* (1905), París, Fr. Maspéro, 1964.
— *La révolution russe* (1918), París, Fr. Maspéro, 1964.
MARCHAL (Jean), *Deux essais sur le marxisme,* París, Médicis, 1954.
MARCUSE (Herbert), *Reason and revolution* (1941), Boston, Beacon. (Trad. cast. Ed. Alianza, Madrid.)
MERLEAU-PONTY (Maurice), *Humanisme et terreur,* París, Gallimard, 1947.
— *Les aventures de la dialectique,* París, Gallimard, 1955.
MOSSE (Eliane), *Marx et le problème de la croissance dans une économie capitaliste,* París, Centre d'Etudes Economiques, Colin, 1956.
PERROUX (François), *Marxisme et pouvoir politique,* París, Domat-Montchrestien.
PARETO (Vilfredo), *Les systèmes socialistes,* París, Giard & Brière, 1902.
PLEKHANOV (G. V.), *Les questions fondamentales du marxisme,* París, Ed. Sociales, 1947.
RAPHAEL (Max), *La théorie marxiste de la connaîssance,* París, Gallimard, 1934.
ROBINSON (Joan), *An essay in marxian economics,* Londres, Macmillan, 1942.
RUBEL (Maximilien), *Karl Marx, essai de biographie intellectuelle,* París, Rivière, 1957.
SARTRE (Jean-Paul), Réponse à Lefort, *Les temps modernes,* abril, 1953.
SCHUMPETER (Joseph), *Capitalisme, socialisme et démocratie,* París, trad. franc., Payot, 1950. (Trad. cast., Ed. Aguilar, México.)
SEBAG (Lucien), *Marxisme et estructuralisme,* París, Payot, 1964. (Trad. cast., Ed. Siglo XXI, Madrid.)
SOREL (Georges), *La décomposition du marxisme,* París, M. Rivière, 1908.
STALIN (Joseph), *Matérialisme dialectique et matérialisme historique* (1937), París, Ed. Sociales, 1950.
TROTSKY (Léon), *La révolution permanente* (1929), París, De la Révolution, Ed. de Minuit, 1963.
— *La révolution trahie* (1937), París, *ibíd.*, 1963.
WITTFOGEL (Karl), Le despotisme oriental (1957), París, trad. franc., Ed. de Minuit, 1964.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. — Sistema y acción como conceptos sociológicos . 7

PRIMERA PARTE

SAINT-SIMON

Capítulo primero. — La ciencia del hombre, ciencia de la historia . 25
1. Los sistemas 44
2. La acción 48

Capítulo segundo. — Fuerzas y acciones sociales 53
1. La industria 53
2. Las clases sociales 62
3. La debilitación del Estado 73
4. Los sistemas intelectuales y la moral 81

Capítulo tercero. — Los sistemas sociales 93
1. El sistema feudal 96
2. La fase de transición y la revolución 101
3. El sistema industrial 110

Capítulo cuarto. — Epistemología saint-simoniana 121

SEGUNDA PARTE

PROUDHON

Capítulo primero. — Sistema social y espontaneidad 131

Capítulo segundo. — La sociedad económica
1. Fuerza colectiva y propiedad 141

2. El *sistema de las contradicciones* 151
3. La evolución del sistema económico 158
4. El concepto de sociedad económica 166

Capítulo tercero. — Las clases sociales 175
1. Las burguesías 183
2. Las clases obreras 193

Capítulo cuarto. — El Estado 211
1. La naturaleza del Estado 213
2. Anarquismo y federalismo 226

Capítulo quinto. — Teoría y práctica 241
1. Idea y razón colectiva 243
2. Sobre la religión 252
3. De la teoría a la práctica 260
4. La justicia 265

Capítulo sexto. — La acción revolucionaria 269

Tercera Parte

MARX

Capítulo primero. — Una crítica saint-simoniana de la filosofía . 293

Capítulo segundo. — La crítica social de la economía . . . 319

Capítulo tercero. — Clase pasiva y clase consciente 345
1. La primacía de las relaciones sociales 347
2. La acumulación primitiva 354
3. La masa y la clase 357
4. El proletariado 361

Capítulo cuarto. — Anarquía y dictadura del proletariado . . 373
1. Sociología del Estado 377
2. La crítica del Estado y su desaparición 391

Capítulo quinto. — Ideología y conciencia de clase 401
1. Las prácticas parciales 404
2. Sistema y realidad social 415
3. Proletariado y conciencia de clase 417

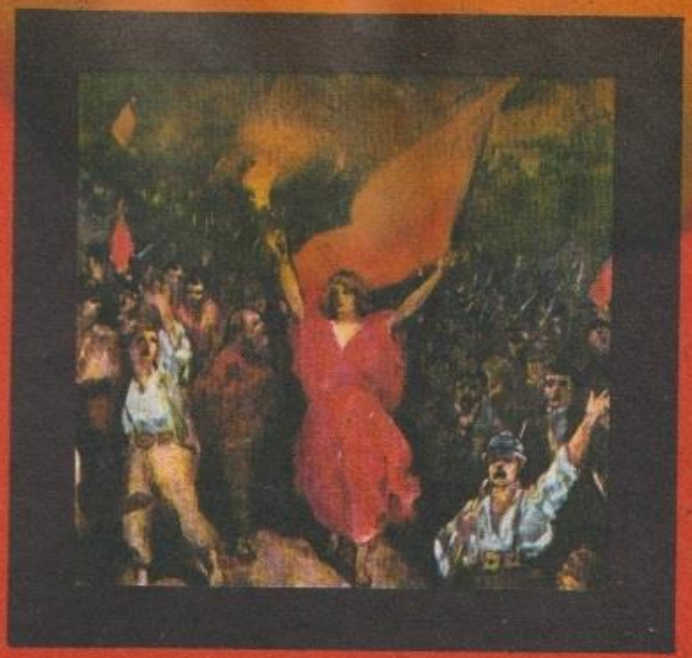
Capítulo sexto. — Sociología de las revoluciones y práctica revolucionaria 423
1. De las contradicciones económicas a la revolución . . 425
2. Necesidad y contingencia en las revoluciones . . . 432
3. El acto proletario 439

Capítulo séptimo. — La ciencia y su límite 449

CONCLUSIONES 463

BIBLIOGRAFÍA 477

Impreso en el mes
de marzo de 1972
en los talleres de
GRÁFICAS DIAMANTE,
Zamora, 83, Barcelona.



Cubierta de
Julio Vivas

PIERRE ANSART nació en Corbeil el 20 de febrero de 1922. Obtuvo su doctorado en Letras en la Sorbona y el título de *Agrégation* en 1950. Adscrito a un grupo de investigación, trabajó en el Vietnam durante ocho años. Es profesor en la Sorbona desde 1967. Ha publicado *Sociologie de Proudhon*, *Sociologie de Saint Simon* y *Naissance de l'anarchisme*, además del presente *Marx et l'anarchisme*.

Este libro pretende ser una contribución estrictamente científica al análisis de una tradición intelectual dentro de la historia de la filosofía social. Como el autor advierte en la introducción, no se trata tanto de aportar elementos y puntos de vista a los delicados problemas de las fuentes del marxismo, cuanto de poner de relieve lo que dentro de una tradición que sólo después de Marx había de desembocar en ortodoxias filosóficas y políticas, representa, como aportación original, el pensamiento de Saint Simon, de Proudhon y finalmente del mismo Karl Marx. Se trata, pues, de un ensayo que parte de un punto de vista particular acerca de la evolución en el siglo XIX de la filosofía social y no, como una incorrecta interpretación del título pudiera sugerir a alguien, de un trabajo historiográfico sobre la evolución de las ideologías políticas.

BREVE BIBLIOTECA DE REFORMA
BARRAL EDITORES